



## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/113459>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-08 and may be subject to change.

3507

# Dood en religie

*M. van Knippenberg*



## DOOD EN RELIGIE





# DOOD EN RELIGIE

Een studie naar communicatief zelfonderzoek in het pastoraat

## PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor  
in de Godgeleerdheid  
aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen,  
op gezag van de Rector Magnificus  
prof. dr. B. M. F. van Iersel  
volgens besluit van het College van Decanen  
in het openbaar te verdedigen  
op donderdag 19 november 1987 des namiddags  
te 1.30 uur precies

door

**Mathijs Peter Jozef van Knippenberg**  
geboren te Helden-Panningen

PROMOTORES: PROF. DR. J.A. VAN DER VEN  
PROF. DR. F. HAARSMA  
PROF. DR. W.J. BERGER

**SERIE THEOLOGIE EN EMPIRIE deel 6**

onder redactie van:

*A.H.M. Scheer en J.A. van der Ven*

© Uitgeversmaatschappij J.H. Kok — Kampen  
ISBN 90 242 3393 3  
NUGI 636

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

## VOORWOORD

Van het begin tot het einde hebben velen een bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van dit onderzoek.

In de eerste plaats zijn dat de leden van de vakgroep pastoraaltheologie van de theologische faculteit te Nijmegen. In de samenwerking binnen deze vakgroep heb ik de mogelijkheden van empirisch-theologisch onderzoek leren exploreren en waarderen.

Aan de historici prof. dr. Jan van Laarhoven en drs. Sjef Sarneel heb ik gevraagd het geschiedkundig gedeelte van commentaar te voorzien en vond hen daartoe bereid.

In het opzetten en verwerken van het empirisch onderzoek heb ik, in verschillende fasen, steun gehad van drs. Chris Visscher, drs. Karel van den Bosch, dr. Fred Nieman en dr. Chris Hermans.

Het onderzoek in de praktijk van het pastorale veld was niet mogelijk geweest zonder de actieve inzet van zestien pastores. Zij hebben zich geschoold in de methode van communicatief zelfonderzoek en vervolgens de begeleiding verzorgd van de onderzoeksgroepen.

Drs. Peter de Goede was werkzaam bij het verzamelen van de onderzoeksdata.

Pauline de Ruijter en Jos Jansen hebben het monnikenwerk van de codering der gegevens tot en met de invoering in de computer voltooid. Bovendien heeft Jos het laatste correctiewerk op de tekst verricht.

Dr. Simon Kwakman verzorgde de engelse vertaling van de samenvatting.

Drs. Liesbeth Steneker heeft steeds opnieuw voor de onderzoeksgroepen de resultaten van hun zelfonderzoek uitgewerkt en aan hen doen toekomen. Bovendien verzorgde zij het typewerk van het manuscript.

Tenslotte is er de bijdrage van drs. Marieke van de Ven. Zij was in alle stadia van dit onderzoek meedenkend en meewerkend aanwezig.

Hen allen dank ik van harte.



<i>Voorwoord</i> . . . . .	v
<i>INLEIDING</i> . . . . .	1
<i>HOOFDSTUK I: CULTURELE ORIENTATIE OP DE DOOD</i> . . . .	3
1 Cultuurwetenschappelijke benaderingen . . . . .	4
1.1 Vergelijkende cultuuranalyses . . . . .	4
1.2 Benadering vanuit de mentaliteitsgeschiedenis . . . .	6
2 Een typologie van doodsbeelden . . . . .	8
2.1 De dood als collectief lot . . . . .	9
2.2 De dood als individueel lot . . . . .	13
2.3 De dood als natuurkracht . . . . .	16
2.4 De dood van de ander . . . . .	19
3 Terugblik op de typologie . . . . .	21
3.1 Interpretatie . . . . .	21
3.2 Meditatio mortis en pastoraal . . . . .	24
4 De geseculariseerde dood . . . . .	27
4.1 Privatisering . . . . .	29
4.2 Rationalisering . . . . .	32
4.3 Desacralisering . . . . .	36
5 Pastoraat, de geseculariseerde dood en meditatio mortis . . . . .	40
<i>HOOFDSTUK II: THEOLOGISCHE ORIENTATIE OP DE DOOD</i> . . . . .	43
1 Een geseculariseerd denkkader . . . . .	44
1.1 Een existentialistisch beeld van de dood . . . . .	45
1.2 Een rationeel progressief beeld van de dood . . . .	47
1.3 De tweeslag in het concept van de dood . . . . .	48
2 Theologieën over de dood . . . . .	51
2.1 De dood opgevat als intern aan de bestaansstructuur . . . . .	52
A. Het teleologisch model . . . . .	52
B. Het interdependentie-model . . . . .	56
2.2 De dood opgevat als extern aan de bestaansstructuur . . . . .	59
A. Het contrast-model . . . . .	60
B. Het aporie-model . . . . .	63
3 Theologische gestalten van leven-met-God . . . . .	65
3.1 Een pluriforme theologie van de dood . . . . .	66
3.2 De seculaire en theologische basis voor meditatio mortis . . . . .	67
<i>HOOFDSTUK III: PASTORAAT ALS COMMUNICATIEF ZELFONDERZOEK OVER DOOD EN RELIGIE</i> . . . . .	73
1 Pastoraat tussen symboolcomplex en symbolisering . . . .	73
1.1 Kerugmatisch pastoraat . . . . .	74
1.2 Participerend pastoraat . . . . .	76
2 Kerugma en participatie als bouwstenen voor communicatief pastoraat . . . . .	78
2.1 Kerkbeeld als context . . . . .	79

2.2 De doelen . . . . .	82
A. Het permanente doel . . . . .	82
B. Het algemene doel . . . . .	84
C. Het bijzondere doel . . . . .	87
D. De relatie tussen de doelen . . . . .	90
3 De methode van communicatief zelfonderzoek . . . . .	90
3.1 Verantwoording van de keuze . . . . .	91
A. Aandacht . . . . .	91
B. Reflexie . . . . .	93
C. Communicatie . . . . .	94
3.2 Instrumenten, stoffen, interactievormen en hun functie . . . . .	96
A. Exploreren . . . . .	96
B. Analyseren . . . . .	105
C. Verwerken . . . . .	111
3.3 De planning van de bijeenkomsten . . . . .	113
<b>HOOFDSTUK IV: HET EMPIRISCH ONDERZOEK . . . . .</b>	<b>115</b>
1 De opzet van het onderzoek . . . . .	115
1.1 De vraagstelling . . . . .	115
1.2 Het onderzoeksontwerp . . . . .	117
1.3 Het meetinstrument . . . . .	119
A. Meting van de afhankelijke variabele . . . . .	120
B. De achtergrondvariabelen . . . . .	134
C. Evaluatie van deelname aan het communicatief zelfonderzoek door respondenten. . . . .	135
2 Uitvoering van het onderzoek . . . . .	136
2.1 Pastorale praktijk, ontwikkeling en onderzoek . . . . .	136
2.2 Het begeleidingsinstrument . . . . .	138
2.3 Het veldwerk . . . . .	139
2.4 Beschrijving van de onderzoekspopulatie . . . . .	141
A. Algemene condities . . . . .	141
B. Sociaal-culturele condities . . . . .	144
C. Wereld- en levensbeschouwing . . . . .	148
D. Vergelijking van de experimentele groep en de controlegroep . . . . .	161
3 Resultaten van het onderzoek . . . . .	164
3.1 Effecten van de methode van communicatief zelfonderzoek . . . . .	164
A. Attitude tegenover de dood . . . . .	164
B. Attitude tegenover dood en religie . . . . .	172
C. De attitude tegenover interne communicatie over dood en religie . . . . .	183
3.2 Evaluatie van deelname aan het communicatief zelfonderzoek door respondenten . . . . .	188
<b>HOOFDSTUK V: EVALUATIE . . . . .</b>	<b>193</b>
1 Effecten van de methode van communicatief zelfonderzoek over dood en religie . . . . .	193
1.1 Samenvatting van de resultaten . . . . .	194
1.2 Interpretatie van de resultaten . . . . .	196
2 De attitude tegenover de dood en christelijke betekenisverleningen . . . . .	198
2.1 Zelf denken over de dood en het gepercipieerde christelijke denken . . . . .	199

2.2 Theologische modellen en geloofsbewustzijn . . . . .	207
3 Poimeniek en communicatief zelfonderzoek over dood en religie . . . . .	210
3.1 Christelijke symboliseringen als uitgangspunt . . . . .	211
3.2 De functie van groepspastoraat . . . . .	213
3.3 Kerkbetrokkenheid en verandering in religieuze attitude . . . . .	215
<i>Literatuurlijst</i> . . . . .	217
<i>Summary</i> . . . . .	231





## INLEIDING

De bekwaamheid om een gesprek te voeren over religieuze thema's behoort niet tot de vanzelfsprekende uitrusting van mensen die vandaag de dag met elkaar praten. De taal die in het Westen eeuwenlang een voertuig was om religieus te communiceren over de dingen des levens lijkt goeddeels geblokkeerd. De traditionele christelijke symboolwereld laat zich voor velen niet meer vruchtbaar gebruiken ten bate van de duiding en inrichting van het eigen leven. Zij vinden geen toegang tot het zingevingspotentieel dat in de christelijke traditie ligt opgesloten. In zoverre mensen dat als een probleem ervaren, is het niet louter individueel en subjectief, want het gaat hier om een maatschappelijk verschijnsel. Het heeft van doen met het geloofwaardigheidsverlies van de christelijke werkelijkheidsbenadering zoals die in een complex van symbolen is neergelegd. Het is waarneembaar in de teruglopende deelname aan liturgische bijeenkomsten, in het afnemen van instemming met traditioneel geformuleerde geloofswaarheden en - wellicht het meest schrijnend - in het gebrek aan religieuze communicatie in het omgaan met de uiterste levensvragen, met name waar die zich verdichten rond de dood.

Deze situatie werkt uitdagend voor een pastoraaltheologie die zichzelf opvat als een theologische theorie van het communicatieve handelen. Zij ziet zich gesteld voor de opgave onderzoek te doen naar handelingen die in staat stellen het communicatieve potentieel van het christelijk geloof op te sporen en werkzaam te maken met het oog op de ontwikkeling van geloofsidentiteit.

De voorliggende studie wil een bijdrage leveren aan de optimalisering van het pastorale handelen met betrekking tot de oriëntatie op de dood. Zij wil een weg uitzetten voor de vraag hoe het verhaal van leven en dood, zoals dat gestalte krijgt in de westerse cultuur, en met name in het christendom, verbonden kan worden met de eigen versie van dat verhaal bij hedendaagse mensen. Wat ons voor ogen staat is het deblokken van de communicatie over het christelijk verhaal van dood en leven, op een zodanige wijze dat mensen hun eigen levensverhaal beter present kunnen stellen en kunnen voortzetten naar de toekomst toe. Is er een manier van communicatief handelen waarin mensen intersubjectief hun levensproject kunnen herijken in referentie aan de christelijke traditie over dood en leven? Om deze vraag te beantwoorden zetten we een aantal stappen die in vijf hoofdstukken worden uiteengelegd.

In hoofdstuk I benaderen we de oriëntatie op de dood als een veranderlijk gegeven. Het denken, voelen en gedrag dat direkt of indirekt op de dood betrokken is, ontwikkelt zich, als element van de cultuur, in relatie met veranderingen in de cultuur en

samenlevingsstructuur. Om inzicht te krijgen in deze ontwikkeling, zoeken we naar de historische veranderingen die zich afspelen in het Westen, met name gezien naar de spanningsverhouding tussen de culturele en de godsdienstige oriëntatie op de dood. We zijn daarbij speciaal geïnteresseerd in de manieren waarop mensen in de verschillende periodes van de westerse geschiedenis gemediteerd hebben over de dood. Welke handelingsalternatieven hebben zij systematisch aangewend om, via verscherping van het bewustzijn van de dood, te komen tot een vernieuwing van leven? Kunnen we van daaruit zicht krijgen op de huidige culturele beginsituatie van een christelijke meditatie over de dood?

In hoofdstuk II gaan we na hoe het christelijk denken over de dood vorm krijgt in hedendaagse theologieën. We zoeken naar de religieuze betekenisverlening zoals ze in de christelijke traditie ligt opgesloten. Theologieën verwoorden welke de betekenis is van het geloof en op welke wijze het ter sprake gebracht dient te worden. Hoe gebeurt dat in het huidige culturele kader? Wanneer die vraag beantwoord is, krijgen we zicht op de mogelijke inhoud van een hedendaagse meditatio mortis.

In hoofdstuk III introduceren we een opzet voor groepspastoraat die we "communicatief zelfonderzoek over dood en religie" noemen. Uitgaande van de hoge spanning die aanwezig is tussen het huidige culturele en het specifiek godsdienstige denken over de dood, ontwikkelen we een pastorale methode die erop gericht is de communicatie over de religieuze oriëntatie op de dood vlot te trekken. Het begrip "religieus" gebruiken we niet in functionele maar in substantiele zin: het is betrokken op het geloof in een transcendente werkelijkheid, God, en wel zoals die gestalte krijgt in het christelijk geloof. De inhoud van de methode bestaat uit elementen van de culturele oriëntatie op de dood, zoals beschreven in hoofdstuk I, maar vooral uit aspecten van de theologieën die in hoofdstuk II worden behandeld. Op communicatief niveau maken we gebruik van de waarderingstheorie en van elementen uit de traditionele meditatio mortis en de groepsdynamica.

In hoofdstuk IV doen we verslag van het empirisch onderzoek dat wordt verricht om het effect van het communicatief zelfonderzoek over dood en religie te bepalen. We willen weten of en in welke mate het gestelde doel wordt gerealiseerd door de ontworpen methode. Daartoe werden attitudemetingen verricht bij mensen die deelnamen aan dit pastoraat en bij mensen die daar niet aan deelnamen. Aan beide groepen werden twee toetsen voorgelegd, een vóór de aanvang van het communicatief zelfonderzoek en een na afloop daarvan. De gegevens die daaruit voortkomen geven inzicht in de vraag op welke wijze de ontworpen methode van communicatief zelfonderzoek over dood en religie bij de deelnemers heeft gewerkt.

In hoofdstuk V worden elementen uit hoofdstuk I, II en III geëvalueerd in het licht van gegevens die voortkomen uit het empirisch onderzoek.

## CULTURELE ORIËNTATIE OP DE DOOD

In de westerse cultuur was mediteren over de dood eeuwenlang een methodische oefening om zichzelf beter te leren kennen. In Plato's *Phaedo* wordt het filosofisch leven voorgesteld als een oefenen in sterven. Het doel daarvan is om midden in het leven al vrij te worden van de ketens van de schijn. In de traditie van de christelijke spiritualiteitsleer vinden we vanaf de kerkvaders de aanbeveling voor de meditatie van de uitersten. Zij wordt gezien als een belangrijke oefening om het geestelijk leven te voeren en tot een voortdurende bekering van de levenswandel te komen.

In onze tijd is de meditatio mortis zo goed als verdwenen. Ofschoon mensen gedurende hun levensloop zeker nog wel aan hun eigen dood zullen denken, blijkt de gerichte beoefening van die overdenking niet meer te behoren tot de uitrusting van een geestelijk trainingsprogramma zoals dat ooit wel het geval was. De middeleeuwse mens zag in het nadenken over de dood een weg om de uiteindelijke betekenis van alles wat gebeurt voor ogen te houden, onthecht te raken aan wat niet dient tot eeuwig heil, het verlangen naar het eigenlijke leven in te oefenen. Deze doelen lijken nu niet meer in een meditatio mortis te worden gezocht.

Hoe kunnen we het wegwijnen van deze geestelijke oefening begrijpen? De specifieke manier van omgaan met de dood in de meditatio mortis moet in verband worden gebracht met de totale menselijke verhouding tot de dood. De oriëntatie van mensen op de dood, dat wil zeggen heel het scala van gedachten, gevoelens en gedrag dat direct of indirect op de dood is betrokken, blijkt niet constant te zijn. Zowel de persoonlijke als de culturele oriëntatie op de dood is veranderlijk. Of en hoe meditatio mortis mogelijk is, hangt samen met de gestalte die de oriëntatie op de dood in een bepaalde tijd en bij een bepaalde persoon aanneemt.

Blijkbaar heeft de dood niet altijd en overal dezelfde betekenis voor het leven. De verhouding tot de dood is niet te verklaren als een aangeboren instincthouding. In het geval van een instinctmatige determinatie zou elke vorm van overwegen vanuit die instinctmatigheid zijn af te leiden. Een mens communiceert met zijn wereld. Historisch en ethnografisch materiaal toont dan ook aan dat in verschillende samenlevingen een rijke schakering wordt gevonden in houdingen tegenover de dood.

In dit hoofdstuk vragen we ons af wat kenmerkend is voor de oriëntatie op de dood in de huidige westerse cultuur. We verkennen eerst een aantal cultuurhistorische benaderingen die geëigend zijn om deze vraag te beantwoorden (1). Na gekozen te hebben voor een benadering vanuit de mentaliteitsgeschiedenis, geven we een typologie van doodsbeelden binnen de ontwikkeling van de oriëntatie op de dood in het Westen (2). Vervolgens evalueren we deze ontwikkeling (3) en schetsen aan de hand van seculariseringskenmerken de oriëntatie op de dood in het hedendaagse Westen (4). We besluiten het hoofdstuk met een blik op de hedendaagse relatie tussen het nadenken over de dood en pastoraat (5).

## *1 CULTUURWETENSCHAPPELIJKE BENADERINGEN*

We spreken over "culturele oriëntatie op de dood". Wat verstaan we daaronder? De oriëntatie op de dood behoort tot de cultuur van een samenleving. Heel het scala van denken, voelen en gedrag dat direct of indirect op de dood betrokken is, is een element van de cultuur. Cultuur is een "collectieve identiteit" die aan groepen van mensen een eigen gezicht en karakter biedt (Zijderveld 1983a, 44). In hun cultuur drukken mensen uit wat ze samen belangrijk, nastrevenswaard, relevant vinden. Cultuur bestaat uit het geheel van waarden, normen en betekenissen, zoals die vanuit de traditie op een bepaalde tijd en in een bepaalde groep van mensen worden geïnstitutionaliseerd. De oriëntatie op de dood maakt deel uit van het totaal van menselijk handelen en de resultaten daarvan, voorzover dat niet als biologische erfenis tot de uitrusting van de homo sapiens behoort. Er wordt dus een zekere relatie verondersteld tussen de menselijke houding tegenover de dood, als een wezenlijk cultuurelement, en het totaal van menselijk handelen zoals dat zich afspeelt in instituties die verankerd liggen in een traditie. Veel van de studies die zijn verricht om een begrip te krijgen van deze relatie zijn het resultaat van vergelijkende cultuuranalyse.

### *1.1 Vergelijkende cultuuranalyses*

Het onderzoek naar de culturele oriëntatie op de dood geschiedt met name in antropologie, psychologie, sociologie en geschiedeniswetenschap. Het gaat hier om handelingswetenschappen, wetenschappen die het menselijk handelen als materieel object hebben. Waar zij als cultuurwetenschappen worden bedreven, zijn er onderling geen principiële verschillen waar te nemen (Zijderveld 1983b, 88-91). Over het algemeen kan worden gezegd dat de antropologie zich vooral toelegt op de bestudering van niet-westerse samenlevingen, de psychologie op het handelen van individuele mensen, de sociologie op collectief handelen binnen het kader

van maatschappelijke structuren, de geschiedenis op het handelen in het verleden. We geven voorbeelden van studies over de culturele oriëntatie op de dood zoals die zijn verricht vanuit antropologie, sociologie en psychologie, om ons in paragraaf 1.2 te richten op de historische benadering.

Een vergelijkende cultuuranalyse vanuit de antropologie vinden we bij J. Ziegler (1975) en bij L.V. Thomas (1975). Ziegler vergelijkt onze praktijk van omgaan met de dood (thanatopraxis) met die van de Nago-Yoruba-lfe stammen, afstammelingen van Afrikaanse slaven die nu in Brazilië wonen. Uit die vergelijking trekt hij conclusies over de wijze waarop de dood in onze samenleving wordt beleefd. De vergelijking leert hem dat de warenmaatschappij (société marchande) het onmogelijk maakt in onze cultuur zin te geven aan de dood. De kapitalistische warenmaatschappij heeft een nieuwe klasse van technocraten voortgebracht die zich meester heeft gemaakt van het beheer over de dood (1975, 80). Een socialistische revolutie is noodzakelijk om de voorwaarden voor een ander omgaan met de dood mogelijk te maken: wanneer de heersende klasse, haar rationaliteit en praktijk, wordt vernietigd, kan weer naar de zin van leven en dood worden gezocht. (1975, 318).

L.V. Thomas (1975) zoekt tot een begrip te komen van onze thanatopraxis door deze te vergelijken met negro-Afrikaanse doodspraktijken. In zijn vergelijking van samenlevingen zoekt hij, evenals Ziegler, de oorzaak voor het falen van de thanatopraxis in de westerse maatschappij. Deze wordt getekend door het rentabiliteits- en profijtbeginzel. Waar in zijn onderzoek de Afrikaanse mens als het centrum van de kosmos en het kostbaarste van de schepselen verschijnt, ziet hij in de westerse verhoudingen de mens getekend als product, als warenproducent en consument. De kapitalistische samenleving is doodbrengend (mortifere), ze veracht het leven, doodt en laat doden. De dood zelf is daarmee volstrekt absurd geworden.

Voorbeelden van een analyse vanuit de sociologie vinden we bij J. Baudrillard (1976) en W. Fuchs (1979). Baudrillard baseert zich niet op concreet onderzoek bij andere volken, maar hij neemt de "primitieven" als referentiepunt voor uitspraken over de houding tegenover de dood in de westerse samenleving. Voor hem ligt de verklaring voor het huidige collectieve onvermogen om zich met de dood te verhouden in de wijze waarop onze samenleving zich heeft georganiseerd. We leven in een codemaatschappij: alle dingen kunnen tegen elkaar worden ingeruild, de betekenis van mooi en lelijk wordt gedicteerd door de code van de mode. De media dicteren wat waar en niet waar is. De vaste relatie van termen en hun betekenis bestaat niet meer. De dood is teruggebracht tot bio-antropologische wetten, gedicteerd door de wetenschap, en is daarmee geautomatiseerd tot een individuele fataliteit (1976, 202). In tegenstelling tot de situatie van primitieve samenlevingen is de dood op zichzelf komen te staan, zonder symbolische uitwisseling met het leven. Geboorte en dood, levenden en doden zijn door de "code disjunctief" van de kapitalistische sociale structuur uit elkaar gehaald en krijgen daarmee een willekeurige betekenis.

W. Fuchs (1979), een socioloog uit de Frankfurter Schule, vergelijkt twee beelden: het magisch-archaische en het progressief-rationele beeld van de dood. Het progressief-rationele beeld, dat voor hem innerlijk bij onze verlichte samenleving hoort, gebruikt hij als norm om alle magisch-archaische beelden te ontmaskeren. Hij ziet, in tegenstelling tot Baudrillard en de genoemde antropologen, in onze samenleving de juiste voorwaarden aanwezig om de dood te laten worden wat hij is: het natuurlijke einde van de mens. Instituties in onze samenleving, zoals kerken en begrafenisondernemingen die doorgaan archaische beelden voor de dood te gebruiken, belemmeren de doorbraak van een rationele instelling tegenover de dood zoals die bij de verworvenheden van de moderne tijd hoort.

Psychologische benaderingen die uitgaan van een vergelijkende cultuuranalyse vinden we bij R.J. Lifton (1976b, 1979) en E.R. Parson (1986). Lifton vergelijkt de mogelijkheid voor hedendaagse mensen om dood en voortleven bevredigend te symboliseren met de mogelijkheden die daartoe bestonden in het prenucleaire tijdperk. Hij constateert de afwezigheid van het vermogen om de bedreiging van de dood in beelden te overwinnen. Hij schrijft dit onvermogen toe aan de nucleaire context die een "normale" relatie tot dood en continuïteit in het leven heeft verstoord. Het beeld dat mensen zichzelf kunnen uitroeien door een zelf voortgebrachte technologie heeft een diepgaande verandering teweeggebracht. Oude symbolen, waarin uitdrukking wordt gegeven aan continuïteit, leven nog wel, maar wij leven niet meer in hen.

De breuk in de oriëntatie op de dood, die door Lifton wordt verbonden met het aanbreken van het nucleaire tijdperk, is in de laatste jaren door verschillende Amerikaanse psychologen herkend in de problemen van de Vietnam-veteranen. Parson (1986) constateert bij deze veteranen een pan-fobische oriëntatie die verbonden is met de verstoring van de voorstelling van de dood. Een aspect daarvan is het verlies van een levend betekenisstelsel. Bij deze groep ligt de relatie tussen de menselijke houding tegenover de dood en het totaal van menselijk handelen, zoals zich dat afspeelt in traditie-verankerde instituties, onder een vergrootglas. De verhouding tot de dood manifesteert zich als een wezenlijk cultuurelement.

## *1.2 Benadering vanuit de mentaliteitsgeschiedenis*

De in 1.1 genoemde auteurs stellen de heersende sociale structuur verantwoordelijk voor het deficiënte omgaan met de dood. Zij worden geleid door een maatschappij-kritisch uitgangspunt. De ordening van de samenleving is debet aan de onmogelijkheid om met de dood om te gaan. De oorzaak daarvan wordt gezocht op verschillende plaatsen: in de sociaal-economische structuur, in het gebrek aan rationalisering, of in een uit de hand gelopen technologie.

Ook historici, die zich met de oriëntatie op de dood bezig houden, zoeken naar een verklaring voor het veranderde doodstoneel in onze tijd. Zij gaan uit van een relatie tussen de sociale structuur en de oriëntatie op de dood als een wezenlijk cultuurelement. Zij zoeken naar de samenhang tussen onderbouw en bovenbouw, maar zien dat die samenhang zeer complex is en dat daar moeilijk een eenduidig antwoord op gegeven kan worden (M. Vovelle 1985). Wel zou de historicus zich moeten begeven "de la cave au grenier", van de kelder van de sociale en economische structuur naar de vliering van de geschiedenis van ideeën en geestelijke processen (mentalités). Vanuit de wisselwerking die dan wordt waargenomen, constateert Vovelle echter een zekere autonomie van de geestelijke processen ten aanzien van de sociale structuur. Aries gaat hierin nog verder. Hij verdedigt de autonome evolutie van psychologische processen: "... ik wil daarmee niet zeggen dat ze zich voltrekt zonder welk verband dan ook met de rest van de maatschappij, de economie, de politiek of het wetenschappelijk denken. Ik wil hiermee echter zeggen dat die verschillende begrippen deze evolutie niet verklaren. in die zin is zij onafhankelijk" (In: Bourgeois 1980, 89).

De mentaliteitsgeschiedenis tracht de "collectieve beeldenwereld" voor ogen te krijgen, de al dan niet bewuste motiveringen van mensen, alsmede de houdingen die in het verlengde daarvan liggen (Vovelle 1985, 29). Ze wil de relatie ontdekken tussen de objectieve levensvoorwaarden van mensen en de wijze waarop ze hierover aan elkaar vertellen en deze beleven. De dood als de gebeurtenis waarin elke menselijke onderneming uitmondt, is een barometer voor de mentaliteit van een maatschappij. De bestudering van de ontwikkeling in de houding tegenover de dood neemt daarom in de mentaliteitsgeschiedenis een allerm minst ondergeschikte plaats in. Een belangrijk keerpunt in de ontwikkeling van de collectieve houding tegenover de dood in het Westen is de Verlichting. Over het keerpunt is men het onderling eens. De interpretaties ervan lopen echter, vaak op grond van hetzelfde materiaal, uiteen. Voor Favre (1978) is de Verlichting het gevecht ter vergroting van de overlevingskansen en voor meer geluk in het aardse bestaan. De Verlichters bestrijden de kerk die misbruik maakt van doodsangst en de mensen chanteert met eeuwige straffen. De Verlichting verdient volgens Favre onze dubbele dank: enerzijds omdat we in die tijd onze eigen hoop, angst en inspanning herkennen, anderzijds omdat zij zich strijdbaar heeft ingezet voor de mens. Chaunu (1987) daarentegen ziet de achttiende-eeuwse breuk in de doodsbeleving als een teken van een belangrijke crisis in cultuur en samenleving. De achttiende eeuw is voor hem het begin van verwildering en ontredde ring. De oorzaak daarvan ziet hij in de ontkerstening.

Vergelijkingen tussen een andere cultuur en de onze, of tussen een andere historische periode en de huidige, kan gemakkelijk twee dwarsdoorsneden opleveren die uitnodigen om de tegenstelling traditioneel en modern, of de tegenstelling voor en na de Verlichting, een allesbeheersende rol te laten spelen.



Historici leren ons dat we met die tegenstelling zeer voorzichtig moeten zijn. Zij wijzen op het langzame karakter, de "weerstandsgeschiedenis", van veranderingsprocessen in mentaliteiten (Vovelle 1985, 142-169). Om zicht te krijgen op de huidige oriëntatie op de dood vanuit de westerse geschiedenis, kiezen we als belangrijkste gids Philippe Ariès. Zijn wijze van onderzoek wordt niet kritiekloos aanvaard (zie Chamboredon 1976; Stone 1978; Elias 1980). Hij heeft echter een ontwikkeling laten zien die zich vanaf de vroege Middeleeuwen tot nu toe voltrekt. Den Boer (1981, 60) noemt de periodisering die Ariès ontwerpt een "intellectuele krachttoer: het is één van de schaarse proeven van mentaliteitsgeschiedenis waar het diachronische aspect meer is dan een binaire tegenstelling". In de typologie van doodsbeelden zoals we die in de volgende paragraaf weergeven, zal de periodisering van Ariès leidraad zijn.

## 2 EEN TYPOLOGIE VAN DOODSBEELDEN

Wanneer we een typologie van doodsbeelden hanteren, betekent dat een methodische keuze. Kenmerkend voor een typologie is dat meer aandacht wordt besteed aan de verschillen tussen de eenheden die worden beschreven dan aan de overeenkomsten die door de typen heen worden gevonden. Typen van doodsbeelden zijn in mindere of meerdere mate eenheden, die enerzijds repeterende en algemene, anderzijds distinctieve kenmerken vertonen met betrekking tot de houding tegenover de dood. Het typen van de mentaliteit in een bepaalde periode ten aanzien van een bepaald object, bijvoorbeeld de dood, heeft tot gevolg dat de verschillen binnen typen doorgaans worden overbelicht. Herhaaldelijk is door mentaliteitshistorici benadrukt dat veranderingen in de oriëntatie op de dood zich zeer langzaam voltrekken.

Wanneer Ariès bepaalde typen van doodsbeelden vindt in de door hem onderscheiden perioden, zal die typologie en periodisering een methodologische functie hebben: zij verschaft de mogelijkheid om orde te scheppen in de veelheid van gegevens en zij stelt in staat om relaties te ontdekken tussen verschijnselen die op het eerste gezicht niet aan elkaar gerelateerd lijken te zijn.

Een eerste globale ordening kan worden geschapen door een tweedeling. Het is die indeling waarbij de Verlichting als keerpunt functioneert en die door historici als zodanig algemeen wordt aangenomen. Ariès noemt de eerste periode: "la mort des gisants". Deze karakterisering gebruikt hij omdat in die periode de stervenden liggend (gisant) op de dood wachtten en daarbij hun eigen sterven organiseerden, waarvan ze het moment feilloos voelden aankomen. De ceremoniën en het schouwspel rond het sterven waren belangrijke elementen. De onvermijdelijke dood werd via de strategie van rituelen getemd. De tweede periode is die van "la mort ensauvagee". De oude gebruiken bij de dood devalueerden, het voorvoelen van het stervensmoment verdween

en de dood werd minder vertrouwd. De angst voor de dood ging een belangrijke rol spelen, omdat de dood niet meer was opgenomen in collectief aanvaarde ceremoniën en ritën. de dood was "wild" geworden.

Deze tweedeling wordt in het grote werk van Aries "L'homme devant la mort" (1977) in meerdere perioden gedifferentieerd. Het volgende schema geeft deze periodisering aan.

Figuur 1: typologie en periodisering van doodsbeelden volgens Philippe Ariès (1977).

typering	periodisering
1 "nous mourrons tous"	- de vroege M.E. t/m 11e-12e eeuw
2 "la mort de soi"	- de late M.E.
3 "la mort longue et proche"	- 16e t/m 18e eeuw
4 "la mort de toi"	- 19e eeuw
5 "la mort inversée"	- 20e eeuw

We volgen deze periodisering. De eerste vier typen beschrijven we in paragraaf 2. Na een terugblik hierop in paragraaf 3, komt de huidige oriëntatie op de dood aan de orde in paragraaf 4.

Bij de verschillende typen van doodsbeelden onderscheiden we steeds twee dimensies: die van de verhouding dood-leven en die van de verhouding dood-voortleven. Deze dimensies zijn voor ons belangrijk omdat de meditatio mortis deze beide relaties ook legt. Bij elk type zullen we dan ook een korte beschouwing geven over de meditatio mortis die ermee correspondeert.

## 2.1 De dood als collectief lot

Gedurende de vroege Middeleeuwen wordt in literatuur, zoals la chanson de Roland, de romans van de Tafelronde, Tristan en Isolde, een beeld van de dood vastgelegd dat karakteristiek is voor een beschaving die teruggaat tot de eerste eeuwen van onze jaartelling. Voor Ariès is dat beeld het referentiepunt van waaruit hij veranderingen waarneemt, die ontstaan in de eeuwen vanaf de late Middeleeuwen (Ariès 1977, 13). Het is het beeld van de vertrouwde dood die bij het leven van allen hoort. Hij is onderdeel van het lot van mensen en dat lot wordt aanvaard. Rituelen en ceremoniën begeleiden de stervende en de levenden. De dood heeft een vaste plaats: hij is getemd. Al is de dood tam gemaakt, hij blijft een "mal-heur" (Ariès 1977, 599), maar een kwaad dat evenzeer bij mensen hoort als het kwaad van lijden en zonde: de dood is een collectief lot.

## *Dood en leven*

De dood is tam; mensen waren "even vertrouwd met de doden als met de gedachten aan hun eigen dood" (Ariès 1974, 25). Dat de gedachte aan de dood aanwezig was, leidt Ariès af uit het feit dat mensen een perfect voor gevoel hadden van het eigen stervensmoment. Zij riepen dan familie, vrienden en buren bij elkaar om "en public" te sterven (Ariès 1977, 26). De stervende leidde het ceremonieel dat tot in de kleinste details vaststond. Deze doodsscène was een schouwspel waarvan de stervende het middelpunt was. Het sterven werd niet gezien als een persoonlijk drama. Het was een proef op de gemeenschap die belast was met het handhaven van continuïteit van de menselijke soort. De vertrouwdheid met de dood en de doden blijkt uit de ligging en het gebruik van kerkhoven. Zij lagen aan de kerk vast en waren gelegenheden voor dans, spel en handel. De doden en de levenden horen bij elkaar: dood en leven zijn twee aspecten van eenzelfde werkelijkheid.

## *Dood en voortleven*

De dood staat in de rij van de "passages de vie" die omgeven zijn door rituelen. Dat de dood werd gezien als een doorgang blijkt uit de liturgie zoals die al in de oudste "ordines romani" staat beschreven. De gang van de sterfkamer naar het graf gebeurde "zonder onderbreking".

Het obsequium begint vóór de dood in de sterfkamer. De liturgie begon met de communie die zo dicht mogelijk bij het moment van sterven moest worden gegeven: "mox ut eam videris propinquare". Gedurende de agonie en de exitus wisselden gezangen, psalmen en gebeden elkaar zonder onderbreking af: "een doorlopend weefsel leidt van het bed van de levende naar het graf van de dode" (Ariès 1980, 52).

De dood werd gezien als een slaap, een verminderd leven. Die slaap was een wachten op het "réveil bienheureux", op de dag van de verrijzenis van het lichaam (Ariès 1977, 31). Het perspectief van de parousie bewerkte dat de dode ging rusten in de schoot van de kerk, wachtend op de wederkomst van Christus.

Ook Chaunu (1978) komt, na onderzoek van de ontwikkeling van theologische voorstellingen over het voortleven, tot de conclusie dat tot in de vroege Middeleeuwen wordt uitgegaan van een collectieve hoop op verlossing. Van den Berg (1959, 105-109) ziet daarvan iets terug bij beeldhouwwerken op graftomben: "...onafhankelijk van de leeftijd bij het overlijden, zijn de beelden jeugdig, men schat de leeftijd der gebeeldhouwden op dertig jaar. Het is met meer precisie te zeggen: zij hebben de leeftijd van drieëndertig jaar". Het gebeeldhouwde lichaam is dood, maar het wacht om op te staan met Christus.

De meditatio mortis die correspondeert met het type van de collectieve dood, vinden we vanaf de kerkvaders tot in de vroege Middeleeuwen. Specifiek voor deze meditatie is de nadruk op het oordeel aan het einde der tijden. De eschatologische spanning, de verwachting van de wederkomst van Christus, is karakteristiek voor de drie eerste eeuwen van het christendom. Het is de tijd van de martelaren: de dood is de toegang tot het koninkrijk waarvan men droomt. Cyprianus beveelt aan om dicht bij het martyrium te leven, zelfs als men op een andere wijze moet sterven (Fischer 1954, 7-12). Dit martyrium heeft te maken met het handelen als christen. Het handelen heeft het karakter van een belijdenis. "De daad bij uitstek waarin de daartoe geroepen leerling, in navolging van het lijden van Christus, zijn geloof bekrachtigt en het in deze daad zelf tot een getuigenis woord maakt, is de dood omwille van het christenzijn" (Baumeister 1983, 8). In deze houding valt de dood niet te vrezen, de wijze verlangt er zelfs naar. Het leven is getuigenis, een verbond van geloof en handelen dat zijn hoogste vorm vindt in het martelaarschap. Die dood werpt een licht op hoe het leven kan zijn.

De officiële erkenning van de kerk in de vierde eeuw en de uitbreiding van haar aanhangers brengt de verleiding met zich mee om een gevestigd bestaan te gaan leiden in deze wereld. De prediking van de eschatologische betekenis van de gebeurtenissen is een middel om aan deze verleiding te weerstaan. Vooral de dood geeft aanleiding voor deze prediking. Vanuit het tijdperk van de martelaren wist de kerk welke stimulans er uitging van een beschouwing van de laatste dingen; geen bisschop of predikant die er niet over preekte. Sommige van deze preken werden kleine tractaten, bedoeld om te lezen en te overwegen. Van Gregorius van Nyssa is bijvoorbeeld het "De mortuis", waarin de dood met de geboorte wordt vergeleken en waarin onthechting in het leven wordt gezien als een leerschool voor de dood (J. Danielou 1951, 146-148).

Een sterke nadruk krijgt deze meditatie bij de monniken. Benedictus geeft aan zijn kloosterorde, in het begin van de zesde eeuw, de raad "de dreiging van de dood dagelijks voor ogen te houden" (Regel van Benedictus, 4.47). De levende is voor hem iemand die wordt gedreven door het verlangen "voort te trekken naar het eeuwig leven" (RB, 5.10). De dood is een overgang die dagelijks geoefend dient te worden.

De grootste invloed op de meditatio mortis in de Middeleeuwen komt van Augustinus en Gregorius de Grote. Zij voegen de gevoelsdimensie toe, waardoor de meditatio mortis aan humane en spirituele diepte wint. Landsberg (1935, 49-56) laat zien dat Augustinus door de ervaring van de dood van zijn vriend, doordringt "à l'intérieur ineffable de sa propre mort". Augustinus vertelt wat hij ervoer bij de dood van zijn vriend: "Ik werd mijzelf tot een grote vraag" (Conf. IV, 4). Met deze vraag probeert hij zijn eigen conditie als mens te begrijpen. Hij is in een toestand van grote neerslachtigheid. Hij is verwonderd zelf te leven terwijl zijn andere ik is gestorven: "Het leven werd

me een verschrikking, want ik wilde niet leven als een helft" (Conf. IV, 6) Deze ervaringen klinken door in de meditaties van Augustinus over de dood, waarin hij zegt dat de rechtvaardige naar de dood mag verlangen omdat hij hem naar Christus brengt, het voorwerp van zijn verlangen

In de tiende en elfde eeuw zijn de *memento mori* teksten overal te vinden. In die tijd floreert de literatuur over de dood en zij wint aan populariteit. Wat is dat voor literatuur? Scholz-Williams (1976) heeft dit onderzocht voor de elfde en twaalfde eeuw. Zij gaat in haar dissertatie een aantal teksten na en concludeert een verschil tussen latijnse teksten en teksten in de landstaal. De latijnse *meditatio mortis* wordt door haar geanalyseerd bij Petrus Damianus (1007-1072), Othloh van Emmeran (1010-1070) en Lotario di Conti (paus Innocentius III, paus van 1198-1216). De structuur van hun *meditatio mortis* heeft het volgende patroon

- het ellendige leven van de mens en zijn fysieke dood
- de dreiging van verdoeming en schildering van de hel
- het laatste oordeel
- de aanroeping van God en, soms, de belofte van verlossing

De *meditatio mortis* bij deze latijnse schrijvers laat een uniforme weergave zien van een theologisch concept zoals dat kerkelijk is vastgelegd: de dood van het lichaam is slechts een voorspel op het oordeel van de ziel. De mens wordt niet in een specifieke sociale orde geplaatst, maar wordt gezien als een algemeen sociaal wezen. Hij is eerder eschatologisch dan historisch. De interesse in de seculiere, historische werkelijkheid verbleekt bij de interesse in de eschatologische werkelijkheid. Innocentius III, zelf verwickeld in de uitoefening van politiek, laat de *meditatio mortis* in zijn "*De contemptu mundi*" geen enkele relatie maken met de gebeurtenissen van zijn tijd (Scholz-Williams 1976, 16). Bewegingen in de theologie, de politiek of in de kunst hebben geen enkele invloed op de latijnse *meditatio mortis* teksten

De schrijvers in de landstaal komen in grote mate overeen met hun latijnse collega's. Ook zij benadrukken de kortheid van het leven, stellen de antithese tussen deze wereld en het paradijs, beschrijven de hel en het laatste oordeel. Spreken en schrijven over de dood betekende zich uiten in beelden die door de latijnse schrijvers waren bevestigd. Toch is er een belangrijk verschil: de schrijvers in de landstaal betrekken in mindere of meerdere mate de sociale situatie in hun overweging van de dood. Daarmee introduceren zij binnen het kader van de latijnse vormen nieuwe uitgangspunten en gedachten. Scholz-Williams behandelt Notker's "*Memento mori*", Heinrich von Melk's "*Von des Todes Gehuged*", Helinant's "*Les vers de la mort*" en Thibaut de Marly's "*Les vers*". Onder hen is Notker degene die het meest de sociale situatie in zijn overwegingen betreft. Toch ontdekt Scholz-Williams in zijn "*Memento Mori*" (1060) geen duidelijke invloed van een specifieke politieke of sociale beweging. Wel houdt hij een pleidooi voor een sociaal of politiek engagement van de mens op aarde. Notker is wel uitgeroepen tot de drager van de revolutie in de Middeleeuwen.

De schrijvers in de landstaal hebben de spirituele grenzen van een tijdloze bezinning op de dood getranscendeerd in een politieke en sociale context. Het gaat hen niet alleen om het geestelijk heil, maar ook om Gods schepping en de sociale orde daarin. Dit is een voorbode van een verandering in het beeld van de dood als "collectief lot"; een tendens die zich in de volgende periode doorzet.

## *2.2 De dood als individueel lot*

In de late Middeleeuwen is de notie van een collectief lot nog niet verdwenen, maar de aandacht voor de eigen biografie en de persoonlijke bestemming begint zich te ontwikkelen. De grafschriften zijn hier een voorbeeld van. Zij vertonen een steeds grotere nadruk op de persoonlijke identiteit van de gestorvene. Deze ontwikkeling zien we terug tot aan de zeventiende eeuw.

### *Dood en leven*

Was er in de vroege Middeleeuwen sprake van een verstrengeling van dood en leven, in de late Middeleeuwen begint het beeld van de dood trekken van autonomie te vertonen. Het zicht op het leven wordt sterk bepaald door de vergankelijkheid ervan. Huizinga noemt drie motieven waarin het einde van alle aardse heerlijkheid steeds wordt herhaald (Huizinga 1947, 192 vv). Het eerste motief wordt verwoord door de vraag "Waar zijn allen gebleven die vroeger stralend leefden?" Verder is er het motief van de huiverende aanschouwing der verrotting van al wat eens menselijke schoonheid was en het motief van de dodendans waarin de dood mensen uit elk bedrijf en uit elke leeftijd meesleurt.

Het eerste motief wordt zichtbaar in het thema van de ontmoeting der drie levenden en drie doden, dat van de dertiende tot de vijftiende eeuw een belangrijke ontwikkeling kent (zie Künstle 1908; Tenenti 1952). Het verhaal, zoals dat rond 1250 door Baudouin de Conde in dichtvorm is neergeschreven, heeft de volgende inhoud. Drie jongemannen, terugkerend van de jacht, staan plotseling voor drie doden. Het zijn drie kadavers die, staande in hun doodskisten, de levenden een les geven. De eerste maakt zich bekend als hertog. Hij verklaart dat hij tijdens zijn leven even jeugdig, rijk en mooi was als de drie levenden die voor hem staan. Hij voorspelt hen dat ze zullen worden zoals hij: een lijk in ontbinding. De tweede, een graaf, verkondigt dat de dood een onoverwinnelijke triomfator is. De derde, een markies, geeft de bindende raad boete te doen vóór het te laat is. Dit thema, dat vele uitbeeldingen kreeg (bekend is de fresco in Pisa "de triomf van de dood"), confronteert leven en dood op een radicale wijze. In de drie eeuwen dat het thema voorkomt, worden de doden afstotender en raken de levenden steeds heviger overrompeld en ontsteld.

Het tweede motief is zichtbaar in het verschijnen van het kadaver, aangeduid als "transi" (de vergane) of "charogne" (lijk in ontbinding) in literatuur en beeldende kunst. Zij spelen in deze tijd van oorlog en pest sterk in op de verbeelding van mensen.

*"O lijk dat geen mens meer is,  
Wie zal je gezelschap zijn?  
Wat tevoorschijn komt uit je vuchten  
Zijn de wormen, verwekt door de stank  
Van je rottende lijkenvlees."*

(P. de Nesson, 1383-1424)

Deze verbaal geuite ontboezeming vindt haar parallel in de gegeven en uitgevoerde opdrachten om in de graftomben het eigen lichaam te beeldhouwen zoals het eruit zou zien drie jaar na de dood (Boase 1972, 102).

Het derde motief, de dodendans, kwam al lang voor. Er was het oude gebruik om naakt en zwaaiend met zwaarden over de graven te dansen. In 1424 wordt een dodendans geschilderd op een muur van het "cimetiëre des Innocents" in Parijs: koning, boer, paus, klerk en maagd dansen elk met een lijk. Elke dode partner is naar kleding en gelaatsuitdrukking het spiegelbeeld van de danser: "Ieder heeft zijn eigen dood als partner en danst met hem door het leven" (Illich 1979, 186). De dood vertegenwoordigt het besef van de eigen bestemming voor het graf, hij is het verouderde zelf van elk individu.

In deze drie motieven komt de vergankelijkheid van het leven naar voren. Vovelle (1983, 89-99) verbindt het besef daarvan met de calamiteiten waardoor de mensen in deze tijd worden geteisterd. Vanaf het begin van de veertiende eeuw grijpen hongersnood en epidemieën rondom zich heen. Het dieptepunt in dezen ligt tussen 1347 en 1352, wanneer de pest, "de zwarte dood", een vierde van Europa's bevolking slachtofferd.

### *Dood en voortleven*

Vanaf de twaalfde eeuw begint het oordeel een steeds belangrijker plaats in te nemen. Over ieder mens afzonderlijk zal een oordeel geveld worden aan de hand van de balans over het geleefde leven.

De voorstelling van het Laatste Oordeel, dat in de eerste eeuwen van het christendom de wederkomst van Christus en het ontwaken in het hemelse Jerusalem verbeeldde, wordt steeds meer verbonden met een individueel oordeel, waarin de balans van goed en kwaad wordt opgemaakt. Het "liber vitae" wordt een individueel balansboek. Het Laatste Oordeel wordt theologisch nog nauwelijks door een functie gedekt; alles wat daarin vroeger gebeurde, wordt nu in het iudicium particulare voltrokken. De tijd tussen de dood en het einde der tijden verdwijnt. Het oordeel wordt niet meer gesitueerd bij de wederkomst van Christus maar in de kamer van de stervende. De stervende zag in de laatste ogenblikken zijn hele leven als een flits aan zich voorbijtrekken. De houding van de stervende tijdens deze retrospectieve momenten werd als bepalend verondersteld voor de uiteindelijke conclusie van zijn levensverhaal.

Het beeld van de dood als collectief lot verschuift naar het beeld van de dood als individueel lot. De dood wordt tot eigen dood, "la mort de soi". Het sterven wordt gezien als de gelegenheid bij uitstek om zich maximaal van zichzelf bewust te worden. Dat is ook in de meditatio mortis merkbaar.

In deze tijd wordt de spiegel een alledaags gebruiksvoorwerp. In "de spiegel van de dood" krijgt de wereld zijn betekenis van representant van rijkdom en schoonheid, maar ook van ondergang. De spiegel is de "reminder" voor vergankelijkheid en vanitas (vgl. Hartlaub 1951). De herinnering aan de dood krijgt gestalte in het dagelijks leven: "memento mori" stond gegraveerd of geschilderd op medaillons, kleren en ruilobjecten.

Deze herinnering aan de dood wordt ook gerealiseerd in de meditatio mortis. Zij wordt in deze tijd onderdeel van min of meer systematisch opgezette inleidingen in het geestelijk leven. Sinds het samenvattende theologische werk van Petrus Lombardus, hoort zij thuis in de meditatie van "de vier uitersten": dood, hemel, hel en oordeel. Thomas a Kempis plaatst in zijn "Navolging van Christus" (I, 23) het overdenken van de dood tussen "de beschouwingen der menselijke ellende" en "het laatste oordeel en de straffen der zondaars". Zijn raad luidt: "Bij al uw denken en doen behoort ge u zo te gedragen alsof ge vandaag nog zoudt sterven". De overdenking van de dood is erop gericht berouw over de zonden op te wekken en tot verbetering van leven te komen. "Zalig hij die zijn stervensuur altijd voor ogen heeft en iedere dag zich voor de dood gereed houdt". Als het laatste uur is gekomen zal het levensperspectief veranderen: heel het vroegere leven zal in een ander licht komen te staan. Daarom gaat het erom nu de dingen te doen die in het laatste uur als belangrijk zullen worden gezien. "Nu is de tijd uiterst kostbaar, nu zijn de dagen van heil". Daarom is het goed om niet voor het wereldse te zwichten, maar zich slechts te bekommeren om de dingen van God.

Meditaties zoals in de "Navolging" zijn talloos in de late Middeleeuwen. Ontbreekt in de "Navolging" een precieze systematiek, bij anderen is de meditatie over de uitersten de as in een georganiseerd plan. Gerard van Zutphen (rond 1400) volgt, zoals vele anderen, de orde van de terugkeer naar God. Na gemediteerd te hebben over het oorspronkelijke plan van God, treft de mens zichzelf aan in de staat van zondaar. Hij dient de krachten van zijn ziel te hervormen en berouw te krijgen. Daartoe mediteert hij over de dood, het oordeel, de hel en de hemel, die zijn hoop verlevendigt.

Nog meer dan in geschriften zullen mensen in de late Middeleeuwen met de meditatie over de dood zijn geconfronteerd in preken. Het einde van de wereld was een veelgebruikt thema. Velen zagen dat als nabij, waaronder Joachim van Fiore (rond 1200), St Hildegard (rond 1180), Vincentius Ferrius (rond 1420), Bernardinus van Siena (rond 1440). Ook apocalyptische, geïllustreerde geschriften droegen bij tot het bewustzijn van een mogelijk einde. Ook kunnen de tafereelen van het oordeel in kathedralen in deze context worden gezien (Van der Meer 1978, 133-152).



In deze zozeer door de dood beheerste tijd zien we dat de strijd met hem wordt aangeboden. Johannes van Tepl (rond 1400) schreef "Der Ackermann aus Bohmen; ein Streit und Trostgespräch vom Tode". Daarin wordt de dood naar zijn papieren gevraagd: "Jij bent een boosdoener; daarom zou ik graag weten wie je bent, wat je bent en waar je vandaan komt... dat je zoveel macht hebt". Het is een ongehoorde vraag. De dood wordt als een handelend object gedacht, en toegesproken als een instantie die los lijkt van God. Deze vraag zal echter in de volgende periode steeds sterker gaan klinken.

### *2.3 De dood als natuurkracht*

De grote verandering in de orientatie op de dood ligt in de periode van de zestiende tot en met de achttiende eeuw. Ogenschijnlijk gebeurt er niet zoveel nieuws: er verschijnt dezelfde soort literatuur, dezelfde "dances macabres", dezelfde testamenten, misschien zelfs meer doodshoofden in de kerk (Aries 1977, 293). Gedetailleerder onderzoek, zoals dat van Vovelle en Chaunu, wijst echter uit dat onder de ogenschijnlijke bestendigheid een nieuwe houding en een devaluatie van oude houdingen verschijnt. De Verlichting zet tendensen door die in de late Middeleeuwen al zichtbaar werden. Het opkomende burgerdom distantieert zich van de agrarische cultuur die nog met wonderen en transcendentie voortleeft. De wereld van het burgerdom is berekenbaar: het wil vooruitzien en de wereld kunnen bewerken. Onberekenbare inbreuken moeten zoveel mogelijk worden overwonnen. De burger neemt de wereld in bezit en ontnemt haar haar vreemdheid. Er ontstond een nieuw vormingsideaal: de burgers willen zich ontwikkelen, scholen en vormen. Zij worden gedreven door het ideaal om de wereld beter te maken. De dood wordt gezien als een natuurkracht: hij is gevaarlijk en onvoorspelbaar.

#### *Dood en leven*

In de Verlichting wordt de aandacht voor het leven op aarde versterkt; de dood als de gevaarlijke natuurkracht wordt zoveel mogelijk uit het leven verwijderd. Deze tendens vertoont zich in een aantal verschijnselen.

Ofschoon de dood in de zeventiende eeuw alomtorend verschijnt in epidemieën, hongersnood en oorlog, begint hij uit de alledaagse aandacht te verdwijnen. De kerkhoven, vast verbonden aan de kerken, gaan in de steden verhuizen naar buitenplaatsen (Aries 1977, 310-316). Er ontstaan remmingen om aan stervenden de waarheid over hun situatie mee te delen. Tegen dit verschijnsel waarschuwen de priesters omdat het een slechte dood tot gevolg kan hebben: namelijk een dood zonder voorbereiding en sacramenten (Vovelle 1974, 85). De graven worden eenvoudiger, evenals de begrafenisplechtigheden en testamenten.

De scheiding van levenden en doden, het uit elkaar halen van de dingen van het leven en van de dood, voert tot verzet van

kerkelijke zijde. De clerus gebruikt tegen de opkomende idee van binnenwereldlijkheid steeds opnieuw eenzelfde argument: de vergankelijkheid ervan. Groethuysen (1927) maakte een inhoudsanalyse van preken en pedagogische geschriften uit het Frankrijk van de zeventiende en achttiende eeuw. Hij meent daarin te zien dat de dood wordt opgevoerd als de almacht van God die alles vernietigt wat mensen opbouwen. "Niets bevestigt en bewijst meer het soevereine wezen van God en zijn heerschappij over ons, dan de dood" en "O, God, ik aanbid die soevereine arm die alles in een slag vernietigt" (Bossuet, in Groethuysen 1927, 61). De christen wordt bij alles wat hij kan en onderneemt, steeds teruggeworpen op zijn dood en eeuwigheid. Hij mag het uur van zijn dood nooit uit het gezicht verliezen; zò behoort hij christen te zijn. "Men ziet u misschien over enkele dagen uitgestrekt in uw kist, om dan, bij het zien van uw lijk, te mediteren over de ijdelheid van de dingen van hierbeneden, om door uw voorbeeld datgene te leren minachten, wat u hebt liefgehad" (Houdry, in Groethuysen 1927, 65). Volgens Groethuysen gebeurde het volgende. De ontwikkelde leek, die zich verzette tegen de religie en haar dienaren bespotten, verloor alle zekerheid bij het sterven. In de preken werd daar ook op ingespeeld. "on fait le brave mais on tremble en secret" (Massillon, in Groethuysen 1927, 73). De held uithangen maar intussen doodsbenauwd zijn, levert geen beelden op om met de dood in het leven om te gaan. De burger kan de dood niet meer onder ogen zien en spreekt daarom ook maar liever niet meer over hem.

De steeds verschrikkelijker wordende dreiging van de kerk (Groethuysen 1927, 89-90) gaat erbij horen, de mensen wennen eraan. De kerk nam de dood in dienst en nu keert deze strategie zich tegen haar. Het geloof en de dood staan niet meer in het centrum van het dagelijks leven, maar krijgen een ondergeschikte plaats. Er ontstaat een kloof tussen leven en geloof: "Terwijl het leven heidens is geworden, kan de dood nog lang christelijk blijven" (Groethuysen 1927, 80).

### *Dood en voortleven*

Uit de analyse van testamenten in de Provence (Vovelle 1973) blijkt dat voor 1710 sprake is van een algemene religiositeit. In de loop van de achttiende eeuw wordt er bij de testamentmakers een dalende interesse bespeurd in een minutieuze regeling van hun begravenis. De aanroeping van de Moeder Gods, die in het begin van de achttiende eeuw nog in 80% van de gevallen voorkomt, zakt tot 25% aan het einde van die eeuw. Eveneens constateert Vovelle vanaf 1760 een teruggang van het aantal bestelde missen en het daarvoor bestemde stipendium. Ook Chaunu (1978) ziet in Parijs de neergang van de vroomheid in de testamenten vanaf 1720: er is minder vraag naar religieuze handelingen.

In de Verlichting wordt de dood behandeld "om hem beter uit te bannen, door hem terug te brengen tot de grenzen van een verplichte ondergang; wel onaangenaam, maar niet meer" (Vovelle 1974, 163). De dood wordt gedefinieerd als een natuurlijk einde

van het leven. Mensen leven slechts door hun werk voor de mensheid, de wetenschap of de staat verder. Het is niet te achterhalen in hoeverre de verlichte ideeën werkelijke verspreiding kregen. We zien uit de analyse van testamenten wel dat het vertrouwen op verlossing door missen, aalmoezen en gebed zeldzamer wordt. Tegelijk echter groeit de angst, die zich vooral manifesteert in de angst om levend te worden begraven (Aries 1977, 390-394).

In de kerkelijke praktijk bleef de nadruk op het bijzondere oordeel bestaan. Ook de Reformatie, met name bij Calvijn, heeft het judicium particulare benadrukt. Zij wijst wel de onbijbelse voorstelling van het vagevuur af. Het leven hierna wordt gezien als een ononderbroken voortzetting van de biografie van de individuele mens. Slechts bij sekten vindt men collectieve heilsverwachtingen, gebaseerd op het Oude Testament (Chaunu 1978, 250 vv).

### *Meditatio mortis*

De pastoraal is er in deze tijd op gericht de nadruk op de bekering "in articulo mortis" te verleggen naar de permanente overweging van de dood gedurende het leven (Aries 309, Vovelle 1974, 58). Ook in de Middeleeuwen waren er veel memento mori teksten, maar zij werden in aantal en verspreiding nog overtroffen door de "artes moriendi". Dit waren handleidingen waarin werd uiteengezet hoe te sterven. Het stervensuur was het meest beslissende uur in heel het menselijk bestaan op aarde. Van de wijze waarop iemand stierf, werd zijn eeuwige zaligheid afhankelijk verondersteld. De artes moriendi gaan een kwijnend bestaan leiden. De gedachte aan de dood steunt niet meer alleen op de wil om zich voor te bereiden op de dood, maar deze gedachte wordt aangewend om het leven zelf te beïnvloeden. Waar nieuwe edities van de "artes moriendi" verschijnen, worden die soms aangevuld met "et vivendi":

*"Pour mourir bienheureux, à vivre il faut apprendre  
pour vivre bienheureux, à mourir faut apprendre"*

Ariès (1977, 296) citeert "deze ignatiaanse verzen van de calvinist Duplessis Mornay". In de spiritualiteitstractaten van de zestiende en zeventiende eeuw is niet langer het belangrijkste om de stervenden op de dood voor te bereiden, maar om de levenden te leren mediteren over de dood. Dit geldt voor Reformatie en Contrareformatie (Exalto 1975).

De methoden van meditatie zijn sterk beïnvloed door Ignatius van Loyola met zijn "Exercitia Spiritualia". Hierin worden technieken gegeven voor de educatie van het denken en de verbeelding. Vele geestelijke leiders hebben zich er door laten inspireren, zoals bijvoorbeeld Franciscus van Sales. In zijn "Introduction à la vie dévote" (I, 13) uit 1608 gaat Franciscus van Sales langs vier trappen te werk, zowel bij de meditatie over de dood als bij zijn andere meditaties. De eerste trap bestaat in een oefening om het onderwerp dichtbij te brengen: stel u voor dat u op uw sterfbed ligt zonder hoop eraan te kunnen ontsnappen. De tweede trap bestaat uit beschouwingen over de onzekerheid van de dag van sterven, de betekenis die de dingen

krijgen in het licht van die dag, de haast die de mensen zullen hebben om het lijk weg te werken, de weg die de ziel daarna zal gaan. De derde trap bestaat uit gevoelens en voornemens: zorg dragen dat het leven zodanig wordt ingericht dat de overgang in de dood gelukkig zal zijn. De vierde trap is de conclusie, de voornemens worden aan God opgedragen.

Deze meditatie kent niet meer de heftige beelden die in de Middeleeuwen voorkwamen. Franciscus zegt ook dat iemand die vermoedt door deze meditatie gedeprimeerd te raken, ze over moet slaan, tenslotte is deze meditatie bedoeld "om open te gaan in vertrouwen en liefde tot God". Deze nieuwe tendens in de functie van de meditatio mortis wijst in de richting van de opkomende opvatting van de dood als een natuurkracht. Het natuurlijke einde van het leven wordt aangewend om er lering uit te trekken voor het handelen van nu. De aanmaning om zich voor te bereiden op het supreme moment wordt aangevuld met de aanmaning uit het einde van de weg consequenties te trekken voor de wijze waarop die weg gegaan wordt.

## *2.4 De dood van de ander*

De achttiende, maar vooral de negentiende eeuw kent een sterke emotionele toenadering tot de dood. Het begrip "scheiding" wordt belangrijk en deze gaat gepaard met heftige emoties. De uiting van het verdriet over de dood van de ander werd veroorzaakt door een nieuw gevoel: scheiding is iets onaanvaardbaars. Het verdriet om de dood van de ander kon vroeger beter gespreid worden: de groep waartoe mensen behoorden was groter. De burgerlijke familie van de achttiende en negentiende eeuw kent een uitgebreide rouw bij het verlies van een partner. Levenslange rouw verschijnt hier voor het eerst, niet als een ritueel, maar als een persoonlijke ervaring.

### *Dood en leven*

Het kerkhof wordt steeds belangrijker; de dodencultus neemt een grote vlucht. "De kerkhof- en grafcultus is de liturgische uiting van de nieuwe gevoeligheid die, vanaf het einde van de achttiende eeuw, de dood van de ander onverdraaglijk maakt" (Aries 1977, 549). De uitingen over de dood zijn minder terughoudend dan in de voorafgaande periode. In de Middeleeuwen werd er op het kerkhof gedanst en gespeeld. In latere eeuwen werd er soberder met de dood omgegaan. In de negentiende eeuw komt er iets terug van het buitensporig gedrag ten aanzien van de dood en de doden. "De negentiende eeuw is het tijdperk van een rouwbetoon dat de psycholoog van onze tijd hysterisch zou noemen" (Aries 1974, 68). Dit gevoel van rouw heeft zich geuit in een grote cultus van graven en begraafplaatsen (Habenstein en Lamers 1977, 103-111). Graven begonnen het karakter aan te nemen van de aanwezigheid van de gestorvenen na hun dood. Dat kon zover gaan dat mensen hun overledenen wilden blijven zien en hen bewaarden in grote glazen

vaten met alcohol, zoals dat het geval was met de ouders van Madame de Stael (Aries 1974, 71).

### *Dood en voortleven*

Aries laat zien hoe een nieuwe voorstelling over het voortleven ontstaat. Grabschriften en rouwbrieven thematiseren een weerzien van de geliefde in het hiernamaals. De voorstelling van een hel kan in deze context geen plaats meer hebben. De christelijke eschatologie verzwakt, met name waar het de vrees betreft voor de hel. Het sacrale karakter dat de kerkhoven gaat kenmerken, kan niet worden teruggevoerd op christelijke opvattingen over dood en voortleven. Het heeft eerder te maken met de garantie van intimiteit, waardoor het mogelijk wordt gevoelens van smart en verdriet uit te drukken. De sfeer van rust op het kerkhof geeft ook meer gelegenheid om te communiceren met de doden. Vovelle (1983, 548-670) ziet hierin nieuwe gedachten over voortleven vorm krijgen. Volgens hem ligt een van de belangrijkste sleutels voor het gevoel van deze eeuw in de opvattingen die door Auguste Comte worden verwoord: "leven voor de ander om door en in die ander voort te leven". Er zijn twee wijzen van bestaan: de ene tijdelijk en direct, de ander indirect maar permanent, subjectief, in de geest van de ander. De mensheid is het "Grote Wezen" dat zich verrijkt met alle doden. Een andere vorm hiervan is waar te nemen in het denkbeeld van de "Grote Harmonie" het dode lichaam gaat over in ontbinding, maar alle onderdelen ervan worden opgenomen in de vernieuwende kracht van de natuur. Tezelfdertijd krijgt de communicatie met de doden een sterke stimulans vanuit het spiritisme. In 1854 zijn er in de Verenigde Staten 10 000 actieve "mediums" voor 3.000 000 volgelingen (Vovelle 1983, 662). Ook in Europa krijgt het spiritisme, kort daarna, grote aanhang.

### *Meditatio mortis*

Het gedrag van de omstaanders, de achterblijvers, verandert aanzienlijk. Zij zijn niet meer de passieve, biddende figuranten uit het verleden, maar huilen, vallen flauw, kwijnen weg, als teken van een zeer ernstige gekwetstheid. De dood die men vreest en waardoor de mensen worden gekwetst, is niet meer zozeer de eigen dood, maar "jouw dood". Die dood is ook aanleiding voor meditatie. De doden moesten blijven voortleven in de herinnering. Er werd op graven gemediteerd: op het graf werd de dode in herinnering geroepen en die herinnering werd gecultiveerd (zie bijvoorbeeld "The Gates Ajar" van Elisabeth Stuart Phelps uit 1869, in O. Jackson 1977, 130-244). Freud vroeg Fraulein Elisabeth nog te mediteren op het graf van haar zus. Het bezoek aan het graf was een katharsis: het verdriet kon in tranen en in communicatie met de dode worden verwerkt.

De christelijke meditatio mortis stond zo goed als stil; vroegere werken werden wel herdrukt en herlezen, maar er is geen vernieuwing. Wel wordt er in de pastoraal veel met de dood gewerkt: broederschappen van de goede dood, volksmissies van de Redemptoristen. Ook blijkt aangaande de leer over de

uitersten de apologetica veld te winnen. Men voelt zich genoodzaakt de dingen die vroeger algemeen werden aanvaard, te gaan bewijzen.

### 3 TERUGBLIK OP DE TYPOLOGIE

In de gepresenteerde typologie is een belangrijke verandering in de oriëntatie op de dood waar te nemen. We zien in de onderscheiden perioden verschuivingen optreden in de betekenis van de dood voor het dagelijks handelen (de macabere interactie met de dood in de late Middeleeuwen en de afstandelijke gedragsvormen in de achttiende eeuw), verschuivingen in de duiding van dood en voortleven (de mysterieuze overgang en het natuurlijke einde), verschuivingen in de meditatio mortis (de nadruk op het stervensmoment verschuift naar de oproep tot een beter leven). Alvorens een poging tot reconstructie van de huidige culturele oriëntatie op de dood te ondernemen, kijken we terug naar de perioden die we met Aries hebben onderscheiden. We vragen ons af hoe we de veranderingen kunnen interpreteren (3.1) en welke de plaats daarin is van de pastoraal der meditatio mortis (3.2).

#### 3.1 Interpretatie

Dat de oriëntatie op de dood is veranderd en dat de grote veranderingen binnen bepaalde perioden te lokaliseren zijn, kan vrij zeker worden gesteld. Vanaf de vroege Middeleeuwen worden twee knooppunten aangewezen in de ontwikkeling van de oriëntatie op de dood: de late Middeleeuwen en de Verlichting, waarbij de Verlichting algemeen als de belangrijkste veranderingsperiode wordt gezien. Is er een interpretatiemodel dat de geleidelijke verandering in de oriëntatie op de dood kan verduidelijken? We gaan allereerst in op de verandering in de late Middeleeuwen. Er zijn verschillende, niet eensluidende, interpretaties over de manier waarop deze verandering kan worden begrepen. Aries ziet in de explosieve uitingen van die tijd "het teken van een hartstochtelijke liefde voor de wereld hier beneden en van het droevige bewustzijn van de ondergang waartoe elk mensenleven is veroordeeld" (Aries 1977, 131). Huizinga ziet het als volgt: "in de zucht tot directe verbeelding van de dood, waarbij al het onverbeeldbare moest worden prijsgegeven, werden alleen de grovere aspecten van de dood in het bewustzijn gedrongen. In de macabere visie op de dood ontbreekt zo goed als al het tere, al het elegische. En in de grond is het een zeer aards, zelfzuchtig gezicht op de dood, enkel gezien als onheil en verschrikking" (Huizinga 1947, 209). Psychologen die deze tijd bestudeerden, evalueren de laat-Middeleeuwse doodsooriëntatie weer anders (Kastenbaum en Aisenberg 1972, 201-203). De psychologische reactie op de dood is somber, macaber en stressverwekkend. Zij zien er

tegelijktijd subtiële psychologische strategieën in die het mogelijk maken een vreselijke aanval, zoals die van de zwarte dood, te beantwoorden met een tegenaanval van intense emotionaliteit. Gedachten en gevoelens bleven niet diffuus, ze werden gemobiliseerd en konden interageren met een in beeld gebrachte opponent.

De genoemde auteurs gaan in op de psychologische veranderingsprocessen die zich voordoen in de oriëntatie op de dood gedurende de late Middeleeuwen. Mentaliteitshistorici, ook degenen die zich grondig met de onderbouw hebben beziggehouden, kennen aan de ontwikkeling van geestelijke processen een zekere autonomie toe. Men kan echter aannemen dat er een samenhang is tussen de voortschrijdende individualisering van de oriëntatie op de dood vanaf de twaalfde eeuw en het opbloeien van de steden, de grotere lokale mobiliteit, de sterke beroepsdifferentiëring, de uitgebreidere speelruimte voor persoonlijke initiatieven en handelingsmogelijkheden (vgl. Hahn 1968, 762). Kenmerkend is dat de dood zich uit de collectiviteit losmaakt als een individueel lot. De vraag wat er daarna gebeurt, leggen we exemplarisch voor aan de schilders van de *ars moriendi*. Zij benadrukken de fysieke ontluistering binnen een met transcendente symbolen omgeven doodscene. Twee feiten vallen daarbij op. Ten eerste is er het gegeven dat het christendom gedurende eeuwen geen behoefte had aan de uitbeelding van de ellendige toestand van het lichaam gedurende en na de dood. Nieuw is dat de lichamelijke dood in de *ars moriendi* vreselijk belangrijk wordt. Het tweede opvallende feit is dat vroeger zowel als nu op de uitbeeldingen oordeelssymbolen voorkomen. Bij dit laatste gegeven is belangrijk dat het oordeel in de laat-Middeleeuwse afbeeldingen sterk wordt geconcentreerd rond de "*avaritia*", de hang naar het aardse met zijn geld en schoonheid. Het vermoeden ontstaat dat de dood en de aarde zelfstandigheid beginnen te verkrijgen in concurrentie met het hiernamaals. Uit de gegevens is geen zekerheid voor dit vermoeden te destilleren. Het lijkt echter dat binnen "de hartstochtelijke liefde voor het leven" (Aries), "de grovere aspecten van de dood", "de subtiële psychologische strategieën" (Kastenbaum en Aisenberg) de dood aan transcendente glans verliest.

In de belangrijkste veranderingsperiode, de Verlichting, wordt het verlies aan transcendente duiding manifest. Dat is waarneembaar zowel in de "geleefde dood" als in het vertoog over de dood. Vovelle (1985, 36-37) definieert de geleefde dood als het netwerk van gedragingen en rituelen die ziekte, sterven, graf en hiernamaals begeleiden. Het vertoog over de dood omvat de bewuste getuigenissen zoals ze in een bepaalde tijd worden waargenomen.

De gedragingen en rituelen laten een verandering zien die wordt gekenmerkt door het begrip "afstand" (Spruit 1986, 63-76). Mensen raakten lijken zo weinig mogelijk aan, de doden werden in fraaie kleren gestoken, het begraven kwam in handen van aannemers, begraven in of in de nabijheid van een kerk werd steeds meer vermeden, de schokkende gebeurtenis van de dood werd voor kinderen verborgen.

Het religieuze vertoog over de dood, dat lange tijd dominant was, gaat sinds de Verlichting langzaam over in een filosofisch, wetenschappelijk en burgerlijk vertoog. De dood wordt verwerkt in een andere lectuur die een nieuw levensgevoel representeert (Vovelle 1983, 394). Dit nieuwe levensgevoel ligt verwoord in de fundamentele vraag: hoe ver gaat de macht van mensen over de natuur en over zichzelf? De "Libertijnen", degenen die zich afkeerden van het christelijk geloof, waren de trekkers van de beweging die de menselijke macht plaatste tegenover het geloof dat de dood een straf is voor de zonde. Meestal waren zij aanhangers van het deïsme, waarin een natuurlijk godsbesef samenging met de voorstelling van de dood als een natuurlijk einde van het leven. De theoretici van de Verlichting hebben het systeem van exploitatie van de dood door de kerk afgewezen. Zij hekelden haar economisch systeem (de handel in missen en aflaten) en haar politieke systeem (de beloningen en kastijdingen in het hiernamaals als waarborgen van de orde hier op aarde). Dit alles zagen ze als de vruchten van priesterbedrog, als erfenis van fanatisme en bijgeloof (Vovelle 1985, 47).

Wanneer we historici ondervragen over hun interpretatie van datgene wat er in de Verlichting gebeurt met het oog op de oriëntatie op de dood, dan krijgen we een gedifferentieerd antwoord: individualisering (Ariès 1977), ontkerstening (Chaunu 1978; Delumeau 1983), rationalisering (Favre 1978), desacralisering (Vovelle 1983). Een term die al deze aspecten verbindt is secularisering. De genoemde auteurs zien allen de overgang van een religieus naar een niet of minder religieus beeld van de dood. We gaan hier nader op in.

Met een religieus doodsbild bedoelen we dat de definitie van de dood, en heel het scala van gedachten, gevoelens en handelingen met betrekking tot de dood, een verwijzing inhouden naar een bovenempirische werkelijkheid. In de westerse Middeleeuwen verschijnt de religie als een specifieke werkelijkheidsdefinitie in de gestalte van het christendom. Deze werkelijkheidsdefinitie wordt door de kerk levendig en geldig gehouden. Dat doet ze door de werkelijkheidsdefinitie te concretiseren in een complex van leerstellingen, gedragsregels, rituele vormen en organisatiestructuren. Deze vormen het noodzakelijke oriëntatie- en interpretatieschema voor het persoonlijk leven van de leden van die kerk. Zo bestaat er in de vroege Middeleeuwen een zo goed als algemeen oriëntatieschema voor de dood: de gebeurtenissen in het leven hadden een eschatologische betekenis, de dood van mensen werd gespiegeld aan de dood van Christus, de ceremonies bij het sterven stonden tot in de kleinste details vast, de dood van het lichaam was slechts een voorspel op het oordeel van de ziel, de tijd van de dood tot de opstanding op de jongste dag kreeg een precieze voorstelling. Deze leerstellingen, gedragsregels en rituele vormen ondergingen veranderingen in de loop der tijd, ze werden steeds minder aanvaard als (enig mogelijke) uitdrukking van de werkelijkheid. Dit proces kunnen we duiden als een seculariseringsproces: "het verlies aan sociale betekenis van de christelijke bovenempirische werkelijkheidsdefinitie" (Laeyendecker 1969, 16). Het begrip secularisering lijkt een



geëigend interpretatiemodel voor de ontwikkeling van de houding tegenover de dood in het Westen. We zullen vanuit dit begrip de huidige oriëntatie op de dood schetsen. Maar alvorens dat te doen, kijken we nog terug naar de pastoraal van de meditatio mortis in de opgevoerde typologie.

### *3.2 Meditatio mortis en pastoraal*

Bij elk type van oriëntatie op de dood hebben we de voor dat tijdperk corresponderende meditatio mortis behandeld. Wie goed toeziet, zal merken dat het verband tussen meditatio mortis en de voor een bepaalde samenleving specifieke oriëntatie op de dood er niet een is van parallelie. De verschuivingen die we opmerkten bij de meditatio mortis gaan nog veel langzamer dan die in de culturele oriëntatie op de dood. Zeker bij de meditatio mortis is de continuïteit opmerkelijker dan de verandering: in de Middeleeuwen, bij Reformatie, Contrareformatie, in de Verlichting en in de negentiende eeuw is datgene wat als christelijke meditatio mortis wordt bestempeld, gekenmerkt door een aantal elementen, dat aan al die tijden gemeenschappelijk is. De mens is een pelgrim die over de grenzen van dit leven heen, naar een eeuwig leven gaat. De historische leeftijd is tijdelijk en voorlopig; de eeuwigheid is onveranderlijk en definitief. Hoe sterk de meditatio mortis in een latere fase ook betrokken is op dit leven (de rechtvaardigheid en zuiverheid van hart nu), ze stond in het licht van de komende dingen. De mens bereidt zich voor op de uiteindelijke ontmoeting met God. Met welke nuances ook, de hemel werd boven de aarde gezien als de bestemming van de mens.

Dat de verandering in de meditatio mortis een zeer geleidelijke is, ligt ook aan de oude wortels van deze geestelijke oefening. Zij is terug te voeren op het denken van Plato en Socrates. In zijn afscheidsgesprekken met zijn jonge vrienden definieert Socrates de dood als de scheiding van de onverwoestbare ziel (psuche) en het vergankelijke lichaam (sooma) (Phaedo 64d; 106df). De dood is een doorgang naar het eigenlijke bestaan. Het lichaam wordt prijsgegeven om de ziel te redden. De ware realiteit ligt niet hier in het aardse bestaan, maar daar in het onzichtbare land van het eeuwig-goddelijke (Peters 1972, 36-37). Dit verstaan van de dood heeft het westerse denken en de christelijke voorstellingen van de dood diep beïnvloed. Het is tegelijk ontologisch en ethisch het goede, zedelijk verantwoorde leven van de enkeling kon gestalte krijgen met het oog op de exodus naar het ware leven.

Met dit metafysisch denksysteem is de traditie van de christelijke meditatio mortis ten nauwste verbonden. Bij Plato voltrekken geboorte en dood zich in een ritme van ontstaan en vergaan, wat identiek is met de verbinding, de losmaking en het opnieuw verbonden worden van ziel en lichaam. De ziel sterft niet, ze blijft. Dit verbonden en losgemaakt worden heeft niet alleen betrekking op de precieze ogenblikken van geboorte en dood, maar ook op het leven dat zich tussen deze grenzen

voltrekt. De verbinding en loskoppeling van ziel en lichaam bepalen het leven niet alleen kwantitatief (als begin en einde), maar ook kwalitatief, omdat ze de inhoud van het leven uitmaken. Hier ligt de functie van de filosofie als overweging van de dood. In Plato's *Phaedo* begint de dialoog over de onsterfelijkheid van de ziel, wanneer Socrates de niet aanwezige dichter Euenos laat roepen: "Hij moet gelukkig leven, en als hij verstandig is, mij navolgen - zo spoedig mogelijk, zo spoedig mogelijk" (61). Op de verwondering van zijn gezellen stelt Socrates de tegenvraag of Euenos dan geen filosoof is, veronderstellend, dat bereidheid tot de dood wezenlijk tot de filosofie behoort.

De filosofie is de voorbereiding op de bevrijdende scheiding van ziel en lichaam, omdat in de filosofie de ziel zich concentreert op zichzelf, en in het schouwen en de kennis van de ideeën haar ware wezen bereikt. Omdat de filosofie de mens naar het onzichtbare, eeuwige, onvergankelijke leidt, is ze een leren-sterven: een geleidelijke losmaking van de ziel uit de wereld van de zintuiglijke verschijnselen (zie Baumgartner 1980, 87). Het filosofisch gehalte hangt daarmee af van de positie die een mens tot zijn dood inneemt. Thielicke (1980, 107) formuleert: "De graad waarin een leven tot kennis komt en een wezenlijke verhouding tot de zijnsgrond bereikt, hangt af van zijn positie ten opzichte van de dood". Dat bij Plato de filosofie op de dood is betrokken, dat filosoferen betekent leren-sterven, wordt duidelijk wanneer men bedenkt dat het ware object van de filosofische kennis niet in de wereld van het worden en de zintuigen ligt, maar in de sfeer van de eeuwige, eenduidige, onvergankelijke objecten: de ideeën. De zintuigen kunnen zich niet daarop richten, maar slechts het denken van de mens. Slechts via het hoogste vermogen van de ziel, het denken dat zich moet losmaken van de zintuiglijkheid, krijgt de filosofie haar ware object, het idee (Baumgartner 1980, 75-76).

De echt filosofische mens gaat het erom, dichter te komen bij de *ousia*, het wezen der dingen. De verbinding van ziel en lichaam is een belasting voor de ziel. Zij kan in die toestand slechts via het storende en verwarrende medium van de zintuiglijke wereld tot haar object komen: de *ousia*. De dood betekent precies het ontwaken van de ziel tot het voor haar wezenlijke. De storende factor "lichaam" valt als vervreemdingsfactor weg. Daarom is de verhouding van de werkelijk filosofische mens tot de dood er een van verlangen naar losmaking: het filosofische leven is een oefenen in sterven. De overdenking van de dood bestaat op grond van de betekenis van de dood die begerenswaardig is, omdat hij de ziel vrijmaakt van een lichaam dat haar eigenlijke bestemming verduistert.

Delumeau (1983) verbindt de Griekse invloeden op de christelijke meditatie over de dood met de schuld, de schaamte en de angst, die tussen de dertiende en achttiende eeuw op het Westen hebben gedrukt. De levenshouding waarin aardse waarden als gevaarlijk werden beschouwd, veroorzaakte een chronische angst voor de straffende hand van God. De christelijke asceten, die de wereld misprezen, maakten de mens tot het meest miserabele wezen van de wereld. Deze kijk op het leven werd

verspreid onder de gelovigen. In "De Navolging" bijvoorbeeld, geschreven in de veertiende eeuw en na de Schrift waarschijnlijk het meest gelezen boek in West-Europa, gaan meditaties over de uitersten uit van de menselijke ellende en van de verachting van de wereld. Het is begrijpelijk dat deze opvattingen een sterke impuls krijgen in de late Middeleeuwen. De beschreven verschuiving, van de dood als collectief lot naar de dood als individueel lot, gaat gepaard met een explosie van de artes moriendi, die gericht zijn op het individuele laatste levensuur. Dit laatste uur wordt ook in de meditatio mortis voorwerp van hevige aandacht. De meditatio mortis wordt opgenomen in de meditatie van de laatste dingen, de vier uitersten. De kerkelijke leer over het bijzonder oordeel valt samen met de algemene grotere aandacht voor de eigen biografie. Men kon, bij een bekering op het sterfbed, de hemel verwerven. Voorbereiding op dat laatste uur was van levensbelang. Priveverrichtingen, zoals de in die tijd ingestelde oorbiecht (zie Anciaux 1961, 71), missen en vrome legaten vormden stappen op de weg naar het uur van de waarheid. Is de meditatio mortis een element binnen deze "kolonialisering van het hiernamaals"? (Aries 1977, 600). De verzekering van de eigen identiteit in de andere wereld lijkt ten koste te gaan van de identiteit in deze wereld.

Na de late Middeleeuwen zien we weer een vrij duidelijke overgang. Sloot de laat-Middeleeuwse meditatie aan bij de bekering "in articulo mortis", in de Renaissance wordt die nadruk op het sterfensmoment verlaten ten bate van een meditatio mortis die in de dagelijkse vroomheid haar plaats heeft. Wat is dat voor een verandering? Is het een zelfstandige theologische of pastorale omslag op grond van andere inzichten, of is het een reactie op de veranderende culturele oriëntatie op de dood? Ariès kiest voor de tweede interpretatie. Hij ziet de geestelijke schrijvers in de meeste gevallen eerder gebruik maken van de tendensen van hun tijd, dan dat ze die zouden voortbrengen. In de late Middeleeuwen zouden ze het moment van de dood in het middelpunt van de pastorale aandacht hebben gezet, omdat dit de hartstochtelijke belangstelling had van hun tijdgenoten. Vanaf de Renaissance zouden ze het thema hebben verlaten, omdat het toen minder in de aandacht stond en omdat dit thema voortaan "een mysterieuze onrust in de ingewanden veroorzaakt, waarvoor de kerkelijke bedienaren schrik hebben, zodat ze verkiezen het te ignoreren ten bate van een zoet-zure meditatie over het breekbare leven en het verloop daarvan" (Aries 1977, 309).

Deze interpretatie van Ariès is voor discussie vatbaar. Het moge zo zijn dat de pastorale leiding, onder druk van de tijdgeest, hier en daar gaat sollen met de dood; dit kan echter niet gezegd worden van werken als "Exercitia Spiritualia" van Ignatius van Loyola of van de "Introduction à la vie devote" van Franciscus van Sales. Daarin is de centrale assumptie deze, dat de mens, of hij wil of niet, leeft in de intieme tegenwoordigheid van God. Zijn eerste opdracht in het leven bestaat erin het bewustzijn van die aanwezigheid te ontwikkelen. Een voorwaarde om tot het besef van die aanwezigheid te komen, is de zelfkennis. Hun meditatio mortis is een instrument om die kennis

van zichzelf te ontwikkelen. Wanneer nu de aandacht van het doodsmoment wordt verplaatst naar de aandacht voor het leven vanuit het perspectief van de dood, doen zij dat wellicht ook vanwege "mysterieuze onrust in de ingewanden", maar hun meditatie is meer dan zoet-zuur. Zij sluiten aan bij het perspectief dat van oudsher het meest tekenend is voor pastoraat: het eschatologisch perspectief. Dit houdt in dat het doen en laten van mensen zijn betekenis krijgt door het tegen het licht te houden van de uiteindelijke en definitieve toekomst van mens en wereld. Geestelijke leiders hanteren het eschaton als oriëntatiepunt wanneer ze de weg wijzen (Van Knippenberg 1986). Overigens is het wel duidelijk dat de meditatio mortis een niet ongevaarlijk pastoraal instrument is. Dat blijkt temeer wanneer de kerkelijk-theologische en culturele oriëntatie op de dood verder uiteenlopen gedurende de Verlichting. Wanneer de dood gedefinieerd wordt als natuurkracht, en wanneer de Franse Revolutie gedurende een tijd het hiernamaals officieel opheft, komt de theologie in het geweer met de apologetica, en de pastoraal met de strategie van de angst. Delumeau (1983) laat zien hoe overvloedig hel en oordeel worden gepreekt en hoe het geloof zich meer gaat concentreren op de hel dan op God. Hij ziet dan ook in deze pastoraal, die de dood gebruikt als een bron om schuldgevoelens op te wekken, een belangrijke oorzaak voor ontkerstening (Delumeau 1983, 627).

Het is opmerkelijk dat in de negentiende eeuw, waarin de toenadering tot de dood een topic wordt, de meditatio mortis stilstaat. Ze wordt wel gepraktiseerd, tot in de twintigste eeuw, maar de "Dictionnaire de la Spiritualité" kan voor de gehele negentiende eeuw geen enkel nieuw werk aangeven dat een impuls zou betekenen voor de meditatio mortis. En dat voor een tijd waarin het in de dichtkunst en de muziek gonst van het doodsthema en waar mensen mediteren op graven en bij overleden ouders die op sterk water staan. De secularisering heeft de meditatio mortis niet weggenomen als een instrument om zichzelf te leren kennen, maar wel als een voertuig om zich bewust te worden van Gods aanwezigheid.

#### 4 DE GESECLARISEERDE DOOD

In 1974 kiest Ariès voor het beeld van "de verboden dood" om de specifieke oriëntatie van het huidige tijdperk aan te geven. In 1977 herneemt hij zichzelf en spreekt dan over "de omgekeerde dood". In 1959 was de thanatoloog Herman Feifel de redacteur van het boek "The Meaning of Death". In de zeventiger jaren wordt hem gevraagd weer zo'n boek samen te stellen. Het verschijnt in 1977 onder de titel "New Meanings of Death". De betekenis van de dood verandert. Wie de huidige cultuur waarneemt, kan binnen achttien (Feifel) of binnen drie (Ariès) jaar genoot zijn de resultaten van waarneming onder andere termen te brengen. Hierboven staat als titel "de geseclariseerde dood". De beelden die hieraan historisch voorafgaan, zijn: de dood als collectief lot, als individueel lot,

als natuurkracht, als de dood van de ander. Het is, ofschoon niet gestroomlijnd, een soort genealogie. De geseculariseerde dood heeft een afkomst; hij is niet uit de lucht komen vallen. We markeren met deze benaming het interpretatiemodel van de secularisering als historisch proces, een voortschrijdende beweging van verlies aan sociale betekenis van de christelijke bovenempirische werkelijkheidsdefinitie. De dood evolueert in de westerse cultuur van een door God gewild lot, via natuurkracht, naar een gegeven dat steeds meer onder de technische beheersing van mensen komt te staan. Daarbij verbleekt, sociaal gezien, de betekenis die de dood in een bovenempirische werkelijkheidsdefinitie heeft.

Secularisering is daarmee een genealogische categorie waarin wordt uitgedrukt "dat zich binnen een bepaalde tijdsruimte van de nieuwere geschiedenis een proces heeft voltrokken, waarin de moderne wereld zich van het verleden heeft losgemaakt en een gedaante heeft aangenomen, die wordt bepaald door haar onderscheid van het verleden. De oude wereld was in haar geheel religieus, de huidige wereld is daarentegen een seculiere die, hoewel zij nog christelijk-religieuze elementen bevat, daardoor toch niet meer wezenlijk wordt beïnvloed" (Mattes 1974, 293-294). We kunnen ervan uitgaan dat we momenteel leven in een cultuur die een geseculariseerde oriëntatie op de dood vertoont. Maar is "geseculariseerd" nog verder te specificeren? Lauwers (1974), die de verschillende sociologische theorieën over secularisering analyseert, komt tot de conclusie dat de door hem onderzochte auteurs verschillende processen met secularisatie verbinden. Het zijn de volgende vier processen. Pluralisering het verschijnsel dat in dezelfde maatschappij meerdere godsdiensten, respectievelijk niet-religieuze levensbeschouwingen aanwezig zijn; Privatisering, het verschijnsel dat de overkoepelende zingevingsfunctie van een godsdienst, respectievelijk levensbeschouwing in een complexer wordende maatschappij naar het individuele wordt verlegd; Desacralisering het verschijnsel van ervaringen van religieuze en levensbeschouwelijke normloosheid en zinloosheid; Rationalisering het verschijnsel van verregaande verwetenschappelijking, specialisatie en deskundigheid en de invloed daarvan op religie en levensbeschouwing. Lauwers ziet secularisering als een algemene term die verwijst naar deze complementaire processen.

In deze paragraaf proberen we een beeld te schetsen van de huidige oriëntatie op de dood. Wij doen dat door de effecten van de seculariseringsprocessen nader te bestuderen. Het proces van de pluralisering nemen we hier niet apart op en wel om drie redenen. In de eerste plaats omdat in het voorgaande reeds is ingegaan op de basis van de pluralisering in de houding tegenover de dood: een religieuze en een niet-religieuze werkelijkheidsbenadering hebben zich als twee zelfstandige culturele grootheden naast elkaar gemanifesteerd. In de tweede plaats omdat in de volgende hoofdstukken de differentiatie in het godsdienstig verloop aan de orde komt. In de derde plaats omdat de pluralisering van gedragingen en rituelen in de andere

processen van de secularisering een belangrijke rol speelt. Deze andere processen vormen de inhoud van deze paragraaf: privatisering (4.1), rationalisering (4.2) en desacralisering (4.3).

#### *4.1 Privatisering*

Volgens Ariès wordt het model van de dood vandaag bepaald door het gevoel van privacy. de gemeenschap is zich in de loop van de tijd steeds minder betrokken gaan voelen bij de dood van een van haar leden. Zij hoefde zichzelf niet meer te beschermen tegen de aanvallen van een wilde natuur en bovendien was deze gemeenschap al vervangen door een immens agglomeraat van geatomiseerde individuen (Ariès 1977, 606-607). Ook Norbert Elias ziet de hoge mate en het specifieke karakter van de individualisering in de huidige periode als het meest tekenende en ingrijpende verschijnsel dat de oriëntatie op de dood nu bepaalt. In de meer ontwikkelde samenlevingen zien de mensen zichzelf als fundamenteel onafhankelijke individuen, "als monaden zonder venster" (Elias 1980, 473; Elias 1978, i.h.b. 312 vv).

Welke verschijnselen in de huidige oriëntatie op de dood kunnen we in verband brengen met deze individualisering en privatisering? We gaan in op communicatieremmingen ten aanzien van de dood en op een specifieke, individuele wijze van continuïteitsbeleving.

Communiceren over de dood is een problematische aangelegenheid geworden. Geoffrey Gorer schrijft in 1955 een artikel met de titel "De pornografie van de dood". Hij gebruikt daarin een analogie. Het seksuele taboe dat dominant was in het Victoriaanse tijdperk, is door het taboe van de dood vervangen. Zoals seksualiteit aan communicatiemogelijkheden heeft gewonnen, zo is de mogelijkheid om over de dood te communiceren afgenomen. Deze diagnose heeft in ieder geval een voorwetenschappelijke evidentie: men spreekt niet over de dood, dat doorbreekt conventies. Von Ferber (1963, 339) diagnostiseert de houding tegenover de dood in onze tijd als belast met een "Kommunikationshemmung". Waar kunnen we deze moeilijkheden in de communicatie observeren? In tegenstelling tot vroeger tijden lijkt die moeilijkheid zich voor te doen in het spreken met kinderen. Ariès (1974, 21) vertelt ons het volgende over de sterfscène: "Kinderen werden binnengebracht. Tot het einde van de achttiende eeuw is de afbeelding van een sterfscène zonder kinderen ondenkbaar". Uit het empirisch onderzoek van Gorer (1965, 28) blijkt dat van de 126 ondervraagde ouders die een sterfgeval in de familie hadden, 56 van hen hun kinderen geen informatie of verheldering over het gebeuren hadden gegeven. Er zijn pedagogen die dit probleemgebied ontdekten en boeken schreven om volwassenen in deze moeilijke communicatiesituatie bij te staan (zie bijvoorbeeld Leist 1981; Brocher 1981). Artsen en verplegenden zijn vaak niet in staat de culturele conventies met betrekking tot de dood te doorbreken en open over de dood met hun patienten te spreken. Glaser en

Strauss spreken over het "rituele doen alsof" (1973, 70). In hun onderzoek blijkt dat artsen en verplegenden een duidelijke voorkeur hebben om op afdelingen te werken waar ze niet voortdurend met stervende patienten worden geconfronteerd. De confrontatie van levenden met stervenden blijkt over de gehele lijn moeilijk te liggen. "De waarheid aan het sterfbed" is voorwerp van studie, en de bemiddeling van die waarheid wordt veelal in handen van professionelen gelegd. Mensen zijn in het algemeen niet berekend op deze communicatie. Ze komen relatief weinig, en dan pas laat in hun leven, met de dood in hun nabije omgeving in aanraking. Matse (1980) berekende dat de dichter Hieronymus van Alphen (1746-1803), die zich nogal eens poëtisch met de dood inliet, in de zesenvijftig jaren van zijn leven, zeventien keer met de dood of met de dreiging daarvan voor zichzelf of voor nabije verwanten in aanraking is geweest (1980, 112). Thuis sterven wordt uitzondering, het ziekenhuis is daarvoor de aangewezen plaats. Toch is het ziekenhuis in wezen niet ingesteld op het stervensproces maar op het genezingsproces. Er zijn alternatieve sterfhuizen of aparte afdelingen binnen een ziekenhuis opgericht, waar de condities voor het sterven beter zijn. Sterven gebeurt in het algemeen in afzondering. Het is niet meer de met ritën en mensen omgeven dood. Begraafplaatsen verhuisden van in en om de kerk naar afgelegen plaatsen, evenals de crematoria, om geen aanstoot te geven.

Er is een situatie gegroeid waarin de dood steeds meer onzichtbaar wordt en waardoor het moeilijk is de dood als een sociale inhoud te beleven en erover te communiceren. Hier en daar op het platteland leeft de gewoonte nog door om een buurtschap uit twaalf huizen te laten bestaan, maar wie weet nog dat dit aantal was gekozen om genoeg dragers te hebben bij het overlijden van een van de buurtgenoten?

In tegenstelling tot de gedragingen en ritën, zien we een grotere openheid ontstaan in het vertoog over de dood. Deze openheid blijkt uit de toename van publicaties. In Frankrijk verscheen in de periode 1950-1965 gemiddeld anderhalf boek per jaar over de dood. In 1965 waren dat er reeds vijf, in 1970 tien, in 1975 achttien en in 1976 vijftig (Vovelle 1983, 741-745). Hierbij valt op dat er, behalve van een uitbreiding, ook sprake is van een verbreding in het wetenschappelijke en semi-wetenschappelijke schrijven over de dood. Het godsdienstige vertoog over de dood, dat vroeger een hegemonie bezat, is er een onder andere geworden. Van de aangeduide publicaties uit 1976 in Frankrijk is nog 9% gebaseerd op de officiële religie.

Geldt de privatisering ook ten aanzien van de voorstelling van het voortleven? We mogen aannemen dat mensen dit altijd hebben gewild verder leven dan het eigen aardse leven lang is. Wanneer in het Westen de christelijk-theologische interpretatie van het voortleven steeds minder wordt gedeeld, welke vormen vinden we dan verder die gestalte geven aan de wens tot continuïteit over het eigen bestaan heen? Lifton onderscheidt vijf "overlevingsmodi", waarvan de laatste op een bijzondere wijze eigen zou zijn aan deze tijd. Er is een biologische, een

theologische, een creatieve, een natuurgerichte en een transcendente ("experiential transcendence") modus, waarin het gevoel van onsterfelijkheid zich kan uitdrukken (Lifton 1979, 18-35).

De biologische modus geeft aan dat iemand wil voortleven in zijn of haar kinderen. Deze zullen weer voortleven in de hunne en zo verder in een eindeloze keten. Deze modus zou ook de intergeneratieve modus genoemd kunnen worden: een beleving van de voortleving van de samenleving. Deze modus heeft sterke wortels in de traditie; in vroegere tijden werd de dood niet enkel beleefd als een aanslag op het persoonlijk leven, maar ook op het leven van de gemeenschap. De rituelen van de oudste liturgie drukken de biologische continuïteit van een familie of van een geslacht uit, die zich uitstrekt tot de gehele menselijke soort, sinds Adam de eerste mens (Aries 1977, 597).

De theologische of religieuze modus staat voor een specifiek concept van leven na de dood, waaraan historisch het concept "onsterfelijke ziel" is gekoppeld. Deze modus heeft, in zijn christelijke vorm, lange tijd gefungeerd als overkoepelende zinoriëntatie met betrekking tot dood en voortleven. Voor velen strekt hij nog tot oriëntatie van hun leven, maar er kan niet meer worden gezegd dat deze zinoriëntatie de mensen in het Westen nu nog verbindt (Zie Felling, Peters, Schreuder, 1986). De religieuze interpretatie van het eeuwig leven is veelvormig geworden: individuen kiezen uit een aanbod en mengen vormen uit verschillende tradities. Zo liet een "Gallup poll" in 1969 zien dat 18% van alle Britten en 20% van alle Noord Amerikanen het reïncarnatiegeloof aanhingen. Bij eenzelfde soort onderzoek in 1979 waren die percentages opgelopen tot respectievelijk 28% en 25% (Brico 1981, 86).

De creatieve modus duidt op het werk waaraan een notie van onsterfelijkheid kan worden ontleend: bouwen, schrijven, uitvinden, genezen of op andere wijze een blijvende invloed uitoefenen op mensen of de mensheid. In de christelijke geschiedenis zijn "de werken", als middel om eeuwig heil te verwerven, verschillend gewaardeerd (zie bijvoorbeeld Van der Pol 1952, 371-380). Valt het heil te verdienen of is alles louter afhankelijk van genade? De creatieve modus, die een sterke impuls kreeg vanuit de marxistische idee dat de productie de geschiedenis fundeert, verzwakt naarmate de arbeid minder reële betekenis krijgt. Arbeid is niet meer productief in de oorspronkelijke betekenis. In het huidige scenario moeten arbeidsplaatsen worden geschapen om mensen een plaats te geven in de sociaal-economische orde (zie Baudrillard 1976, 22-38).

De vierde modus verbindt de onsterfelijkheid met de continuïteit van de natuur. De grote belangstelling voor buitensporten en de toenemende belangstelling voor ecologie getuigen van het belang dat aan een permanent natuurlijk milieu wordt gehecht. De mogelijke, en gedeeltelijk gerealiseerde, vernietiging van het natuurlijk milieu heeft invloed op deze modus. Lifton verwijst naar de gebeurtenissen in Hiroshima. Onmiddellijk nadat de atoombom was gevallen, verspreidde zich onder de overlevenden het angstaanjagende gerucht, dat bomen, gras en bloemen nooit meer zouden groeien in Hiroshima: de



mensen rouwden om hun stad. Daarin ligt het beeld van het leven dat in zijn bron was vernietigd, een uiterste vorm van verlatenheid die uitging boven de menselijke dood (Lifton 1979, 23). De christelijke vorm van deze modus vinden we uitgedrukt in de aswoensdagritus, waarin mensen onder het teken van een askruis op hun voorhoofd de oudtestamentische woorden horen "Gedenk, mens, dat je stof bent en tot stof zult wederkeren". Daarin ligt de waarschuwing tegen de trots die mensen ongebreideld gebruik doet maken van hun heersvermogen over de aarde en tegelijk het vertrouwen dat die aarde Gods schepping is en als zodanig niet sterft. Gebeurtenissen als die in Hiroshima zijn een zware proef op dit christelijk geloof.

De vijfde vorm van symbolische onsterfelijkheid, die door Lifton wordt aangeduid met de term "the experience of transcendence", is van een andere orde dan de voorafgaande modi. Zij is geheel afhankelijk van een psychische toestand die zo intens en alomvattend is, dat tijd en dood verdwijnen. Het is de klassieke modus van de mysticus, maar hij lijkt minder exclusief te worden en veelvuldig gezocht bij ontstentenis van de andere modi. Het gaat hier om een extatische toestand die in mystiek en riten wordt gevonden, eventueel met behulp van drugs, uithongering of slaapdeprivatie. Ze komt ook voor in gewonere activiteiten zoals in dans, sexualiteit, artistieke schepping of atletische inspanning. Karakteristiek ervoor is het gevoel van buitengewone psychische eenheid en perceptuele intensiteit, van verlichting en nieuw zicht op de werkelijkheid. Er is sprake van het ineensstorten van bepaalde psychische vormen, die onmiddellijk worden gevolgd door een levendig gevoel van herintegratie. We zien deze vormen van "experience of transcendence" een grote rol spelen in westerse trainingsgroepen voor verruiming van het bewustzijn en in oosters-westerse nieuwe religieuze bewegingen. Dit zijn contexten waarin, vaak op zeer tijdelijke basis, de ervaringen min of meer geritualiseerd en binnen een gemeenschap beleefd kunnen worden. Een echt cultureel reservoir aan riten en gemeenschappelijk verstaan ontbreekt echter. Vaak doen mensen deze ervaringen op zonder steun van een eigen cultureel verleden of een nieuw verworven plaats in een groter betekenisgeheel (zie van der Lans 1980). Het wijdverbreide verlangen naar deze modus zou erop kunnen wijzen dat mensen nu, om de participatie in het bredere menselijke proces te kunnen ervaren, moeten wegtrekken uit zichzelf. De individualiteit staat niet meer vanzelfsprekend ingeordend in traditionele modi van voortbestaan.

#### *4.2 Rationalisering*

Rationalisering duidt het proces aan waarin de menselijke rede de maat wordt van alle dingen. Deze rationalisering werkt naar de verwetenschappelijking van de maatschappij, de cultuur en het cultuurelement dat we de oriëntatie op de dood noemen. Ze vindt haar duidelijkste ontwikkeling gedurende de Verlichting, waarin

de dood voor het eerst een manipuleerbaar gegeven wordt. De revolutionair Antoine de Condorcet had midden in de Franse Revolutie, een jaar na de officiële afzetting van God in de Notre Dame te Parijs (1793), de opheffing, of minstens de aanmerkelijke opschuiving van de dood, tot einddoel van de medische wetenschap geproclameerd. De dood moet in die tijd, vergeleken met de Middeleeuwen, bijna tien jaar opgeschoven zijn. In Engeland was de gemiddelde leeftijd gedurende de Middeleeuwen ongeveer 33 jaar, in de achttiende eeuw ongeveer 36 jaar, in 1841 was dat voor een vrouw 42 en voor een man 40 jaar (Dublin 1965, 394).

Het vooruitgangsoptimisme, onder de bescherming van "la deesse Raison", berustte op het postulaat van de Verlichting dat de waarheid aan het kritisch oordeel van de rede is onderworpen. De Franse Revolutie had een nieuw, empirisch-wetenschappelijk medisch onderzoek ontwikkeld, waaruit indrukwekkende resultaten voortkwamen. In de twintigste eeuw krijgt deze ontwikkeling een onstuimige groei. Vaccinaties op uitgebreide schaal roeiden veel ziekten praktisch uit. Sterfgevallen bij infectieziekten zijn verder teruggedrongen door toepassing van chemotherapie, met name van antibiotica. Een betere hygiëne en moderne ziekenhuizen genezen wat vroeger aan de dood was overgeleverd. De kindersterfte, die een eeuw geleden nog 30% was, is goeddeels teruggedrongen (Munnichs 1976, 14). Wij kunnen op dit moment rekenen op een leven dat tweemaal zo lang duurt als dat van onze voorouders uit de achttiende eeuw.

Niet alleen het leven is verlengd, dood en sterven zijn ook andere processen geworden. Ariès beweert dat mensen in vroeger tijden feilloos wisten wanneer hun dood kwam. Nu staat dat tijdstip onder de controle van een arts. De dood is uiteengelegd in stukjes en beetjes waardoor mensen tegenwoordig minder vat hebben op hun eigen stervensproces: er sterven minder mensen aan acute en meer aan chronische ziekten. Bovendien is de tijdsduur van de meeste chronische ziekten toegenomen zodat patiënten nu een veel langer stervensproces hebben dan vroeger (Glaser en Strauss 1973, 7).

De utopie over de opheffing van de dood, die in de Franse Revolutie al aanwezig was, kreeg zijn neerslag in praktische maatregelen: de technologie met betrekking tot het invriezen van lijken vindt haar toepassing. In de Verenigde Staten zijn verenigingen ontstaan, met afdelingen in Europa, die als doel hebben "het invriezen van pas gestorvenen te bevorderen in plaats van hen te begraven of te cremen, opdat deze mensen tot leven gewekt kunnen worden op een bepaald moment in de toekomst wanneer technologische middelen daartoe zijn ontwikkeld" (Harrington 1969, 215). Men spreekt in deze branche van de vervanging van kerkhoven door dormitoria, "zodat ieder van ons de kans heeft op de onsterfelijkheid die de huidige stand van de wetenschap lijkt te beloven" (ibid., 214).

Deskundigheid en specialisatie zijn effecten van rationalisering. Die specialisatie en deskundigheid hebben een belangrijke vertegenwoordigster in de begrafenisonderneming. Jessica Mitford laat aan de hand van de officiële

geschiedschrijving van de Amerikaanse "National Funeral Directors Association" zien dat deze vereniging haar praktijken terugvoert op de Joods-christelijke geloofspunten zoals de natuur van God, de mens en het hiernamaals. "Als resultaat van een lange ontwikkeling, waarvan de wortels diep in de geschiedenis van de westerse beschaving liggen, is het nu de common American mind dat de dode begrafenisdiensten krijgen van een leken-beroepsgroep. Die diensten houden in balseming, het klaarmaken van het lichaam voor bezoek, de tussenperiode tussen dood en begrafenis, het gebruik voor ieder van een kist die aantrekkelijk is en de overblijfselen beschermt, een waardige en ceremoniele dienst met inachtneming van de gevoelens van de rouwenden en met individueel en groepsgeloof" (Mitford 1965, 155-156). Mitford stelt dat deze wijze van handelen niets van doen heeft met Joods-christelijk geloof of de wortels van de westerse beschaving. Zij zegt: "Niet een langzame historische ontwikkeling speelt zich hier af, maar een korte geldmakerij".

Al is een rechtstreeks verband tussen het Joods-christelijk geloof en de handelwijzen van de "funeral directors" niet aan te wijzen, tegen Mitford moet ingebracht worden dat het hier wel gaat om een langzame historische ontwikkeling die niet louter uit commerciële motieven kan worden verklaard. Wat de begrafenisondernemingen doen, zijn alternatieve handelwijzen. Enerzijds kan men daarvan zeggen dat deze niets meer van doen hebben met betrokkenheid op de dode, met een hechte gemeenschapsvorm of met een gedeeld geloof in de bestemming van mensen. Anderzijds zijn het handelingen die samenhangen met de gerationaliseerde aanpak van leven en dood in onze samenleving: een hechte gemeenschapsvorm en een gezamenlijke zienoriëntatie bestaan daar niet meer. Het leven wordt voor een belangrijk gedeelte in handen gelegd van deskundigen die een heel klein terrein kunnen overzien en op dat terrein kunnen handelen. De zorg voor de doden wordt gedelegeerd aan de gemeenschap zoals ze op dat moment bestaat.

Rationalisering, met als effecten deskundigheid en specialisatie, richt zich niet alleen op het beheersen van ziekte en dood en het effectiever omgaan met de doden, maar ook op het inzicht in de beleving van de dood. Met name sinds er enige wetmatigheid werd ontdekt in de belevingsfasen die aan het sterven voorafgaan, is de geestesgesteldheid van de "terminale patient" voorwerp geworden van aandacht en onderzoek in de academische psychologie. Deze had zich tot voor dertig jaar marginaal met de dood beziggehouden, omdat hij zich onttrok aan de gecontroleerde condities van het laboratorium, en ook omdat de psychologie groeide in een tijd van materiele vooruitgang en sociaal optimisme. De dood was onproductief en een indicator van het menselijk falen. In een gezonde menselijke psyche hoorde het idee van de dood niet thuis. Die werd vooruitgeschoven en uitgesteld tot hij er eenmaal zou zijn. Kastenbaum en Aisenberg (1972, 234-236) geven aan dat er nu een groeiende interesse is bij psychologen, omdat er sinds de tweede Wereldoorlog en vooral sinds de val en de voortdurende dreiging van de atombom een nieuw bewustzijn van de dood is gegroeid.

De dood met al zijn voortekenen leent zich voor een thanatologische ontleding, die niet in de laatste plaats psychologisch ter hand wordt genomen. H. Feifel (1959; 1977) heeft op dit terrein grondlegend werk verricht. Er is een aantal specialismen ontstaan waarin men zich gedetailleerd bezighoudt met suicide (bijvoorbeeld Diekstra 1981), doodseducatie (bijvoorbeeld het tijdschrift *Death Education*), stervensbegeleiding (bijvoorbeeld Kübler-Ross 1969; Berger 1973), begeleiding van rouwenden (bijvoorbeeld Spiegel 1973), euthanasie. De ontwikkeling heeft zich voortgezet tot het punt waarop de verhouding tot de dood werd gezien als paradigma voor therapeutisch werk: de levenslange verhouding tot de dood werd gezien als een belangrijke bepaler van de dynamiek van de menselijke psyche (bijvoorbeeld Lifton 1976; 1979; Yalom 1980).

Hoe heeft de rationalisering ingewerkt op het geloof in het voortleven na de dood? De ontdekkingen in de anatomie en fysiologie van de hersenen leren dat de psychische processen zodanig afhankelijk zijn van het zenuwstelsel, dat met de dood van de hersenen ook het leven ophoudt. In de loop van de tijd is daar veel over gestreden. Küng (1982, 19-21) memoreert de "Materialismusstreit" een conflict dat uitbrak in 1854 op de "31e Versammlung Deutscher Naturforscher und Mediziner zu Göttingen". In de Duitse Romantiek werden fronten opgebouwd tegen de nieuwe verklaringen van de wetenschap. Zo wilde de medicus Rudolph Wagner, op grond van filosofisch-theologische argumenten, een onzichtbare, gewichtloze substantie van de ziel verdedigen tegen de nieuwste fysiologische, "materialistische" theorieën. Voor het wetenschappelijk forum heeft hij deze strijd duidelijk verloren. Sinds deze strijd, zegt Küng, was ook in Duitsland duidelijk dat geloofsovertuigingen op het terrein van natuurwetenschappelijk-medische vragen niets te zoeken hebben: dat er geen werking van het bewustzijn is zonder werking van de hersenen en er geen ziel bestaat die zelfstandig is ten opzichte van het lichaam; dat de geest van de mens kan worden verklaard uit de samenwerking van fysisch-chemische krachten.

Het is moeilijk vast te stellen wat dit betekent voor de beleving van mensen. "In het onbewuste is ieder van ons van zijn eigen onsterfelijkheid overtuigd" (S.A. Bnd. IX, 49), aldus Freud, die alle interesse voor onsterfelijkheid compensatie en ontkenning van de dood noemt. Die interesse is gebleven en vindt op dit moment onderkomen in een waaiër van opvattingen. Een voorbeeld daarvan vinden we bij Moody (1975). De talloze herdrukken van zijn boek in vele talen evenaren de bestseller van Kübler-Ross over het stervensproces. Moody doet verslag van de ervaringen van mensen die klinisch dood waren, maar weer verder konden leven. Zij vertellen over ervaringen van lange donkere tunnels. Daar gaan ze doorheen om vervolgens zichzelf aan te treffen, los van het fysieke lichaam, in een lichaam met andere mogelijkheden en eigenschappen. Er is dan een ontmoeting met andere wezens, onder wie gestorven vrienden en familieleden, en vooral met een wezen dat vol liefde en licht is. Het teruggaan naar het leven, omdat het uur van de dood nog niet is gekomen, valt deze mensen zwaar, want het leven

hierna had op hen een grote aantrekkingskracht (zie ook Hampe 1977). De opmerkelijke belangstelling voor berichten met betrekking tot deze onderwerpen geeft aan dat de interesse in het lot na de dood niet is verdwenen, maar ook dat ze nog geen vaste structuur heeft gevonden. De rationalisering en verwetenschappelijking hebben niet geleid tot een levensbeschouwing die uitgekristalliseerd is in een "consequent complex". De onderzoekers-sociologen Felling, Peters en Schreuder hadden verwacht dat uit hun onderzoek over de vraag hoe godsdienstig of ongodsdienstig, hoe religieus of hoe gesecculariseerd het Nederland van onze dagen is, zou blijken dat zich niet-religieuze of niet-christelijke duidingsschema's zouden hebben ontwikkeld, die zich zouden manifesteren in een consequent binnenwereldlijk, nihilistisch, sceptisch of agnostisch complex. Het lijkt echter dat dit niet het geval is. Er is in Nederland nog steeds een duidelijk christelijk wereld- en levensbeschouwelijk complex, dat wil zeggen dat er veel Nederlanders zijn die een aantal zaken tegelijk beamen: het Godsbestaan en de zin van leven, lijden en dood in het perspectief van dit Godsbestaan en het hiernamaals. Er is een "relatief hecht christelijk gebouw" met daaromheen "levensbeschouwelijke scherven" (Schreuder 1983, 24). Uit het onderzoek bleek echter ook dat het christelijk complex, ondanks zijn omvang en duidelijkheid, niet op de eerste plaats staat, maar als derde culturele kracht verschijnt. Sterker was in Nederland anno 1979 het algemene transcendentiegelooft, en nog sterker de overtuiging dat de zin van dit leven in het leven zelf ligt (Felling, Peters, Schreuder 1986).

#### *4.3 Desacralisering*

De wetenschap heeft een reeks van overwinningen behaald op de dood. Het Verlichtingsoptimisme is daarmee geworden tot een "reusachtig geestelijk avontuur: de desacralisering van de dood in de moderne tijd" (Vovelle 1985, 48). Vovelle spreekt van een "avontuur", berustend op het geloof dat binnen afzienbare tijd het moment aanbreekt waarop sterven tot het verleden behoort.

We kunnen ons de vraag stellen in hoeverre de dood in werkelijkheid is gedesacraliseerd bij hedendaagse mensen. Vergote beschouwt de stelling van de desacralisatie van de wereld als een al te haastige veralgemenisering. Hij deed onderzoek bij verscheidene katholieke opgevoede populaties naar de religieuze perceptie (Vergote 1984, 132-168). In deze onderzoeken zijn thema's aangeboden waarvan verwacht mag worden dat ze een religieuze ervaring kunnen induceren. Het blijkt dan dat de dood een hoge religieuze score haalt. Na een aanvankelijke opstand tegen de dood en twijfel aan God, herinnert de dood eraan dat God de oorsprong en het einde is van de mens. De revolutie en de twijfel gaan over in een arbeid van het religieuze geloof die bewerkt, dat de mens met vertrouwen over de dood heen kijkt.

Bij de dood stelt een mens zich de vraag naar zin en ligt, althans bij mensen die met godsdienst in aanraking zijn (geweest), de blik open naar een religieuze betekenisverlening aan het bestaan. Ondanks de geseculariseerde instelling is de vraag naar een kerkelijke begrafenis opmerkelijk hoog. Zij overtreft de wens om kinderen te laten dopen of kerkelijk te trouwen. "Hier ligt het minst omstreden domein van de kerk" (Dirschauer 1973, 9). In de Bondsrepubliek stelt 90% van de nominale kerkleden prijs op een kerkelijke begrafenis (Schreuder 1983, 28).

Velen blijven, precies voor de dood, een antwoordend ritueel zoeken bij de kerk. Deze kerk heeft een traditie in het herdenken van de doden. In de liturgie leven de levenden en doden samen in de gemeenschap van de heiligen. Door missen voor overledenen blijven de "nabestaanden" verbonden met hen die hen zijn voorgedaan. In al deze rituelen krijgen mensen de kans hun eigen verhouding met de gestorvenen te verwerken. Deze patronen, die aangeven hoe men kan omgaan met een als sacraal beleefde dood, worden in een solide levensbeschouwelijk milieu verstaan: ze bewerken een wisselwerking tussen individu en gemeenschap.

Voor vele anderen heeft de religie haar functie als verschaffer van uiteindelijke zin aan het leven verloren. Zij slaagt er binnen onze cultuur niet meer in de pijnlijke en schrikwekkende ervaringen van het leven, en zelfs van de dood, te integreren in een sluitende en allesomvattende verklaring van de werkelijkheid en de menselijke bestemming (vgl. Berger en Berger 1977, 297-298). Daarom is er een vraag naar nieuwe rituelen om de rationele verklaringen van leven en dood voor de ervaring beleefbaar te maken. Thomas (1978, 79) roept om "oorspronkelijke lekenriten"; Becker (1973, 79) zoekt manieren om "de zin van het leven te spelen".

Er verschijnen inderdaad aanzetten tot "lekenrituelen", bijvoorbeeld in de psychotherapie (zie Van der Hart 1978; Van Opzeeland-Tempe 1980). Het zijn rituelen die liggen in de sfeer van de functionele rationaliteit: systematische procedures die worden toegepast door een specifieke deskundige ter bereiking van een bepaald doel, bijvoorbeeld verwerking van rouw. Ze verschillen van religieuze rituelen, die nauwelijks doelgericht, maar expressief van zin zijn (vgl. Laeyendecker 1980, 312). In de geseculariseerde rituelen zien we elementen terug die in oudere tijden gemeengoed waren. Het oude oefenen van de dood gebeurt nu, individueel of in kleine groepen, onder deskundige leiding. Zo gebruiken sommige psychotherapeuten LSD om hun cliënten in een dramatische confrontatie met de dood te brengen. Anderen suggereren een shocktherapie die haar effect kan hebben voor een dood-hergeboorte ervaring. Sommige groepstherapeuten vragen hun cliënten een eigen grafschrift of lijkrede te schrijven. Bij "destination labs" is dit als beginoefening vrij gewoon: trek een rechte lijn op een blank vel papier. Het ene eind van die lijn stelt je geboorte voor, het andere eind je dood. Teken een kruis om aan te geven waar je nu bent. Mediteer daar vijf minuten over (zie Yalom 1980, 173-176).

De voorgaande "rituelen" dienen om de eigen bewustwording ten aanzien van leven en dood te stimuleren. Zij brengen mensen in aanraking met hun sterfelijkheid, een eigenschap van alle eindige wezens, waarin een belangrijke bron van energie ligt. Dit idee is in de laatste twintig jaar weer sterk naar voren gekomen in publicaties als die van E. Becker: "De ontkenning van de dood". Zijn voornaamste stelling is dat mensen door niets zozeer in beslag genomen worden als door het denkbeeld van de dood: "Het is een van de voornaamste bronnen van menselijke activiteit - een activiteit die er grotendeels op gericht is aan de fatale dood te ontkomen, deze te overwinnen, door op een of andere manier te ontkennen dat hij het noodlot van de mens is." (Becker 1976, 30). De nieuwe rituelen doen een poging om de dood weer onder ogen te zien en uitdrukkingsmogelijkheden te verschaffen om de dood als partner van het leven te kunnen accepteren.

Er zijn nog andere "rituelen" die een navolging van de oude proberen te zijn. De begrafenisrituelen "sine intermissione" worden nagevolgd door het geven van gedetailleerde aanwijzingen over wat er moet gebeuren van de sterfkamer tot het graf. De oude requies-gedachte ligt gerealiseerd in de dormitoria, waar doden wachten op hun opwekking. De "artes moriendi" vinden een pendant in boeken die worden geadverteerd als "do it yourself book on how to die gracefully" (zie Gutmann 1973, 336). De balseming van de lichamen krijgt navolging in de doodsmakeup. Baudrillard (1976, 274-276) verfoeit deze praktijken om de dood "natuurlijk" te maken. Het idee erachter is namelijk dat het leven natuurlijk zou zijn en de dood onnatuurlijk. Het is de weigering om de dood een teken te laten geven. Baudrillard betuigt enig heimwee naar de priester en de laatste sacramenten, waarin een "communauté de la parole" rond de dood gestalte kon krijgen.

Rituelen veronderstellen echter een cultureel orgaan dat het mogelijk maakt symbolische zin waar te nemen. Een negatieve invloed op de mogelijkheid daarvan ligt in het feit dat de mensheid zichzelf kan uitroeien. Sinds de atoombom op Hiroshima en Nagasaki viel, heeft de dood zijn traditionele vorm verloren. Zolang mensen gedood werden door pijlen uit een boog, een kogel uit een geweer of door epidemieën, waren de grenzen tussen dood en leven nog te trekken. Nadat de doden begraven zijn en de gewonden verzorgd, kan de gemeenschap zich herstellen, in een gevoel dat de aanval achter de rug is. Nu is de macht van de bezitters van wapens zo ver gegaan, dat ze de wereld vele malen kunnen vernietigen. We leven, zolang in de bommenbunkers de sleutel nog niet is omgedraaid of de hefboom nog niet is gehanteerd. De onzichtbaarheid en onvoorstelbaarheid van kernwapens confronteert ons met een anonieme doodsdreiging die niet uit de natuur voortkomt, maar uit het werk en overleg van mensen. We zijn daar niet op berekend. Zimmers (1981) betoogt dat we er zelfs niet op ingesteld zijn deze vage, vormloze, anonieme gevaren te vrezen. We worden bang wanneer iemand ons met handtastelijkheden bedreigt en velen vrezen de stemverheffing van hun meerdere. Die signalen roepen in ons de primatenangst voor dominante groepsleiders wakker. Welk

antwoord is er op deze dreiging? Volgens Lifton (1962), die in Hiroshima onderzoek deed onder overlevenden van de atoombom, was het effect op deze mensen er een van psychische verdoving. Hij ziet een uitbreiding van dit effect naar mensen die nog niet feitelijk zijn aangevallen, maar die leven onder de dreiging van de vernietigingskracht die nadert tot oneindig. Mensen kunnen het zich niet veroorloven, zich in te denken wat de uitwerking van kernwapens zal zijn.

Het besef dat de dood manipuleerbaar is en op een absolute wijze in handen ligt van degenen die de macht hebben, roept een sterk besef van doodbaarheid op. Dit besef kan moeilijk gestalte krijgen omdat de eerste reactie er een is van psychische verdoving. Waar die psychische verdoving wordt doorbroken, zien we een toenemend verzet. Dit verzet krijgt daar ook rituele gestalten in demonstraties, in symbolische acties zoals het wit verven van het gezicht en het beschilderen van kleren met doodshoofden, of in groepen die liggend een kruis vormen.

Het sacrale karakter van de dood heeft in het Westen gedurende eeuwen vorm gekregen in riten die een collectief gevoel representeren. Als we voor de huidige periode spreken van een gedesacraliseerde dood, dan verwijst dat in deze context naar het feit dat religieuze rituelen uitdrukkingen van zingeving zijn geworden temidden van andere. Zoals het religieuze vertoog over de dood, zo heeft ook het kerkelijk ritueel zijn hegemonie verloren. Voor godsdienstige mensen blijkt de dood een verwijzing bij uitstek naar transcendentie; vele anderen zoeken een weg om in seculiere rituelen hun verhouding met de dood te beleven.

Drie kenmerken van secularisering waren de lijnen waarmee we een schets maakten van de huidige oriëntatie op de dood. Krijgen we via deze tekening iets van de collectieve beeldenwereld voor ogen zoals ze met betrekking tot de dood heden ten dage in het Westen voorkomt? Gezien tegen de historische achtergrond, kan worden gezegd dat privatisering, rationalisering en desacralisering zich hebben doorgezet en specifieke kenmerken zijn geworden van wat nu de culturele oriëntatie op de dood genoemd mag worden. Echter niet op een eenduidige manier. Niet zodanig, dat er een nieuwe, algemeen aanvaarde werkelijkheidsbenadering zou zijn ontstaan. De genoemde algemene kenmerken verzamelen een pluraliteit van houdingen en opvattingen in zich, waarbij de ene de andere relatieveert. De dood speelt zijn rol op een tumultueus toneel. De laatste decennia wordt zijn rol herontdekt en dat zou een weg kunnen zijn voor een nieuwe bewustwording van wat zich allemaal op dat toneel afspeelt.



## 5 PASTORAAT, DE GESECULARISEERDE DOOD EN MEDITATIO MORTIS

Wat betekent de geschetste culturele orientatie op de dood voor de functie van het pastoraat op het terrein van de meditatio mortis? Het pastorale handelen wordt mede bepaald door orientaties die maatschappelijk zijn voorgegeven. Deze orientaties worden in een proces van socialisatie door de persoon geïnternaliseerd. Op die manier worden mensen kinderen van hun tijd, van hun kerk, van hun cultuur. Tot in de Verlichting konden geestelijke leiders, in hun raadgevingen aan mensen, steunen op een objectief symboolcomplex dat mocht gelden als een algemeen aanvaard interpretatie-schema waarop het individuele en groepshandelen zich kon afstemmen. Het christelijk symboolcomplex, waarin een consistente reeks uitspraken werd gedaan over dood en leven, was het allesbeheersende duidingsschema dat in de westerse cultuur werd gevonden. Het culturele en christelijke symboolcomplex vielen samen. In zulk een situatie bevindt zich de geestelijke oefening van de meditatio mortis van de vroege Middeleeuwen tot diep in de Verlichting. Ook al is de voorstelling van de dood niet in alle periodes dezelfde, het eschatologisch perspectief maakt de meditatio mortis zinvol als een activiteit waarin men het leven gericht problematiseert door de dood voor ogen te nemen. Naargelang de betekenis die de dood heeft, zal deze activiteit een andere werking hebben. Zo kennen we de meditatio mortis vanuit de opvatting dat de dood de bevrijdende scheiding van ziel en lichaam representeert, vanuit het geloof dat de dood het moment is van beloning of straf voor het geleefde leven; vanuit de overtuiging dat de dood het einde is van het tijdelijke aardse bestaan. Met inachtneming van al de verschillen die dit oplevert, kon de geestelijke leiding mensen helpen hun leven te problematiseren om dit via het gepreformeerde eschatologisch kanaal te herijken en te vernieuwen.

Omdat de westerse cultuur godsdienstig was geïntendeerd, is het pastoraat diep in deze cultuur verankerd. De levensweg en de problemen die zich daarop voordeden, werden religieus gedefinieerd. Waar mensen afweken van deze collectieve definitie, was er de pastorale zorg die, gericht op het vigerend symboolcomplex, de juiste weg kon wijzen. Pastoraat fungeert dan als de religieus-culturele garant voor een juiste levensvoering in het licht van de uiteindelijke dingen zoals ze in het objectieve symboolcomplex liggen opgeslagen.

Wanneer gedurende de Verlichting andere benaderingen ontstaan, komen die in concurrentie met de bestaande. De hoeders van het christelijk geloof gaan dan in het defensief (zie paragraaf 3.2). In het historisch proces is de band tussen de westers-culturele en de christelijk-godsdienstige orientatie op de dood echter steeds losser geworden. De christelijke benadering van de dood verliest haar functie van enige en omvattende interpretatie. Niet alleen de functie van religie is hiermee veranderd, ook de functie van pastoraat is anders geworden. Pastoraat fungeert niet meer als de wegwijzer in een land dat eenduidig in kaart is gebracht. Een proces van differentiatie

heeft de ene, algemeen aanvaarde, optiek vervangen door verschillende optieken die elk voor zich het recht claimen de juiste aanwijzingen te geven bij het lezen van de levenskaart.

Binnen de huidige culturele situatie is de meditatio mortis niet meer het pastorale instrument bij uitstek om de weg van het leven te verkennen. Men kan enkel zeggen dat het pastoraat participeert in de voor het huidige tijdsgewricht specifieke aandacht voor stervenden en rouwenden. De psychische implicaties van de dood worden onder ogen gezien in stervensbegeleiding en rouwbegeleiding, die zijn uitgegroeid tot specialismen van de hulpverlening. Daarnaast is er de tendens waarneembaar om de verhouding tot de dood ook expliciet te betrekken in hulpverleningsprocessen voor mensen die niet onmiddellijk met de dood worden geconfronteerd (Lifton 1979; Yalom 1980), maar pastorale equivalenten hiervan zijn ons niet bekend. Om de beginsituatie van het pastoraat op dit terrein verder te verkennen, dienen we de huidige theologische betekenisverlening aan de dood te onderzoeken. Dit doen we in het volgende hoofdstuk.



## HOOFDSTUK II

### THEOLOGISCHE ORIËNTATIE OP DE DOOD

In dit hoofdstuk richten we onze aandacht op de vraag hoe de christelijke theologie in de laatste decennia spreekt over de dood. Uit de geschetste ontwikkeling van de oriëntatie op de dood komt als een belangrijke conclusie naar voren dat de wijze waarop mensen zich oriënteren op de dood sterk afhangt van het culturele milieu waarvan ze deel uitmaken.

Ook de theologie is afhankelijk van de cultuur. Zij is bij het nadenken over de dood niet in een andere positie dan de verschillende disciplines die de dood tot voorwerp van hun onderzoek maken: ook in de theologie gaat het erom de werkelijkheid onder ogen te nemen en de waarheid omtrent die werkelijkheid op te sporen. De werkelijkheid van de dood leent zich echter bij uitstek voor ambivalente gevoelens: zij is een bron van angst en machtsuitoefening, teken van falen en uitdaging tot overwinning. Geen gedachte is te gek als ze maar verlichting geeft van de angst om te sterven en geen eis is te zwaar als ze maar bescherming biedt tegen de dood. De mogelijkheid om deze ambivalentie religieus te misbruiken, doet Bonhoeffer opmerken: "Ik zou van God willen spreken, niet aan de grenzen, maar in het centrum, niet bij de zwakheid maar bij de kracht, dus niet bij de dood en schuld, maar bij het leven en het goede van de mens" (Bonhoeffer 1967, 134-135). Bonhoeffer spreekt zo omdat hij de theologie ziet opereren aan de grenzen van het menselijke, daar waar de gebrekkige menselijke verklaringen nog ruimte overlaten voor een transcendentie. Zo spaart de theologie voor God een plaats uit op de plekken waar de menselijke geest en beheersing hun greep nog niet hebben doen gelden. Dat is gebruik maken van de ontoereikendheid van de menselijke kennis. We herinneren ons uit het vorige hoofdstuk angstaanjagende preken die vanuit een soort grotere, geheimzinnige wetenschap over de dood, een waarheid over de mensen heenstrooiden als tegenpool van rationeel inzicht. Dat had zijn uitwerking en de predikanten wisten dat: "Men hangt de held uit en beeft in het geheim". Zo werd dat ervaren tot in de twintigste eeuw: "De dood is een soort machtsmoment voor de kerk. nu kan lekker niemand meer iets doen, geen dokter, zelfs de stervende niet meer, maar wij hebben nog wat" (Stappershoef 1970, 53).

Wat heeft de theologie? In de eerste plaats de erfenis van het christelijk geloof. Het hart hiervan ligt in de verkondiging van

de dood en de opstanding van Jezus. Voor elke theologie is het kritische sleutelwoord tegen de dood "leven-met-God". "Zelfs de dood kan de waarachtige, trouwe levensgemeenschap met de levende God niet stukslaan: het dodenrijk heeft niet het laatste woord over onze geschiedenis. Leven-met-God is sterker dan de dood" (Schillebeeckx 1977, 737). Hoe verschillend ook uitgedrukt en geïnterpreteerd, voor wie "met God leeft" kan de dood niet gereduceerd worden tot de betekenis van alles beëindigende werkelijkheid. Dat ligt aan de basis van elke christelijke theologie over de dood. In de tweede plaats is er de context waarin leven-met-God gestalte krijgt. De theologie brengt het christelijk thema in contact met het menselijk leven zoals dat in de cultuur van vandaag gestalte krijgt. Hier ligt haar hermeneutische taak. "Mensen - gelovigen en ongelovigen - binnen hun eigen context een herkenbare en blijvende toegang tot het christelijk geloven te verschaffen" (Schreurs 1982, 138).

Hiermee komen we tot de vraag die we ons in dit hoofdstuk stellen: welke relatie legt de theologie tussen de christelijke boodschap over de dood en de culturele context zoals die zich in de huidige periode aftekent?

Om deze vraag te beantwoorden zetten we drie stappen. We geven allereerst een schets van twee denkrichtingen die de gesecculariseerde dood thematiseren (1). Vervolgens stellen we een theologische typologie op en beschrijven vier modellen die we onderscheiden naar hun aansluiting bij deze denkrichtingen (2). Tenslotte gaan we evaluatief in op het voorafgaande en speuren we naar de daarin aanwezige mogelijkheden tot meditatio mortis (3).

## 1 EEN GESECCULARISEERD DENKKADER

In het Westen heeft de theologie gedurende eeuwen een zeker monopolie gehad in het denken over de dood. Zoals in hoofdstuk 1 reeds werd aangegeven, bracht de twintigste eeuw daarin een aanzienlijke verandering. Cultureel-antropologisch onderzoek registreerde grote culturele verschillen in de oriëntatie op de dood tussen primitieve en ontwikkelde samenlevingen. Historische onderzoekingen toonden aan hoe verschillend de houding tegenover de dood is in de onderscheiden periodes van de westerse geschiedenis. Sociologisch onderzoek geeft aan dat het omgaan met de dood in relatie staat met kenmerken van sociale instituties. De psychoanalyse laat zien hoe mensen een mengsel van magisch-archaische en verlicht-rationele trekken in hun verhouding tot de dood met zich meedragen. Ontwikkelingspsychologisch onderzoek maakt iets duidelijk over de relatie tussen leeftijd en doodsbefef. Het laat eveneens nauwe betrekkingen zien tussen levenservaring en houding tegenover de dood.

Het theologisch spreken over de dood staat niet los van al de onderscheiden wetenschappelijke gegevens die de dood als variabele in het licht hebben gesteld. Willen we echter huidige richtingen in de theologie van de dood begrijpen, dan moeten we

ze plaatsen tegen de achtergrond van leidende filosofische voorstellingen in het denken over de dood. Het christelijk theologiseren is traditioneel ten nauwste verbonden met het metafysisch denksysteem (zie 1.3.2). Binnen dit raam kon de dood worden gezien in een positieve betekenis. Het ontwaken van het bestaan tot zijn eigenlijke leven. Wij zagen dat de opvatting van de dood als toegangspoort tot een ander leven, en daarmee verbonden de leer van de onsterfelijke ziel, gaat tanen gedurende de Verlichting. Ofschoon officieel het geloof in een hoogste wezen en de onsterfelijkheid van de ziel nog bestond (decreet van Robespierre 1794), kwam daar veel verzet tegen. De Franse materialisten beweerden dat geluk ook in dit leven bereikbaar is, en dat dit leven het enige is dat bestaat en van belang is. De materialisme-strijd in andere Europese landen beslecht de wetenschappelijke strijd in dezelfde richting: het aardse leven wordt autonoom.

Welke denkrichtingen vervangen de metafysische? In de westerse geschiedenis heeft de metafysische richting tot aan de Verlichting een allesbeheersende rol gespeeld en deze leek het denken over de dood definitief te bepalen. Globaal gesproken ontstaan er ten aanzien van de dood twee benaderingswijzen. Zij hebben ten opzichte van de metafysische richting een aantal denkbelden gemeenschappelijk: de hoop op onsterfelijkheid is verdwenen en de dood is niet meer een overgang, maar een definitief einde. In de uitwerking van deze basisopvattingen lopen de twee benaderingen echter fundamenteel uiteen. We zullen deze twee richtingen bespreken: de existentialistische in subparagraaf 1.1 en de rationeel progressieve in subparagraaf 1.2.

### *1.1 Een existentialistisch beeld van de dood*

In het moderne denken vinden we het beeld van de dood als levensgezel. De dood wordt niet louter gezien als een biologisch fenomeen of algemeen lot. Het moeten-sterven behoort tot het menselijk bestaan en bepaalt op elk moment het doen en laten in dit bestaan. De belangrijkste vertegenwoordiger in deze richting is Heidegger, wiens thema niet het einde van het leven in de dood is maar de levenslange verhouding tot dat einde (Heidegger 1972, 253-266). Er is niet een objectieve tijd van leven waarna het bestaan afloopt. Voor de existentie is de dood slechts wezenlijk in zoverre die existentie er weet van heeft dat het moeten-sterven absoluut bij het bestaan hoort en er een constitutief element van is. Sterven is wezenlijk anders dan "Ableben". Sterven is weten hebben van eindigheid en deze eindigheid op zich nemen. Wanneer mensen het Sein zum Tode gestalte geven, begrijpen zij zichzelf vanuit dit einde: daarin worden zij volledig mens. Het permanente leven in het aangezicht van de dood, Het Sein zum Tode, maakt het mensen mogelijk, dwingt hen, zichzelf te zijn. Precies de dood maakt het mensen mogelijk hun bestaan te ontwerpen. Eindigen is voor Heidegger niet eenvoudig ophouden en verdwijnen, maar een Sein zum

Ende Sterven is een gegeven dat mensen op zich nemen als ze worden geboren. Au fond is sterven niet een gebeurtenis in de toekomst maar een gebeuren dat altijd aanwezig is. Zolang mensen hun eigen dood niet als mogelijkheid onder ogen nemen, bestaan zij op de wijze van het Men. De dictatuur van het Men verhindert mensen zichzelf te zijn. Het "Gerede des Man" houdt mensen van hun eigen dood af. "Men sterft": alsof niet ik, maar men door de dood wordt getroffen. Het sterven, dat onvervangbaar mijn sterven is, wordt omgezet in een gebeurtenis die op het Men past. De dood is dan uit het bewustzijn verdronken en de prijs die daarvoor moet worden betaald, is een onbewust vegeteren, een vervallen in de doorsnee-alledaagsheid van vermaak, geleuter en verstrooidheid. Wie zichzelf de eigen dood laat ontnemen is niet meer in staat authentiek zichzelf te zijn. Pas in de moed tot confrontatie met de eigen dood ontstaat voor de mens zijn eigenlijke zijn. Zo is de dood de voorwaarde die het mogelijk maakt te leven op een authentieke wijze.

Deze opvatting van de dood als levensimmanent principe vinden we in onze dagen terug in het kader van psychotherapieën. "We moeten thuis zijn bij het mysterie van de dood en de angst ervoor, willen we niet vervreemden van onze eigen aard en onze bestemming, en het contact verliezen met wie wij zijn" (Feifel 1977, 352). "Misschien kan iemand niet volledig volwassen worden voordat de dood wordt erkend als een authentieke levensgezel" (Kastenbaum 1977, 19). Een voorbeeld waarin deze existentiële verhouding tussen dood en leven psychologisch wordt uitgewerkt als een paradigma voor psychotherapie, vinden we bij Yalom (1980). Zijn existentiële psychotherapie gaat ervan uit dat de spanning tussen het bewustzijn van de dood en de wens om verder te leven, het existentiële kernconflict is bij mensen. Gedachten, gevoelens en gedrag zijn resultanten van deze conflicterende krachten. Vier basispostulaten leiden tot de uitwerking van een psychotherapeutische theorie. Allereerst speelt de angst voor de dood een grote rol in onze innerlijke ervaring, hij spookt voortdurend onder de oppervlakte aan de rand van het bewustzijn. Een tweede postulaat vormt het gegeven dat kinderen al op zeer jonge leeftijd bezig zijn met de dood. Het is een belangrijke ontwikkelingstaak om zich te verhouden met de angst om vernietigd te worden. Vervolgens richten we, om deze angst aan te kunnen, defensies op tegen doodsgewaarwordingen die op ontkenning zijn gebaseerd. Dit schept een karakterstructuur. Wanneer deze defensies falen, ontstaan er klinische syndromen. Het laatste postulaat betreft de ontwikkeling van "death-awareness", dit is het oogmerk van de existentiële psychotherapie en wil een effectieve benadering zijn voor de veelal inadequate wijze van omgaan met de dood. Hieronder ligt de overtuiging dat dood en leven op elkaar zijn betrokken. Zij volgen niet zozeer op elkaar, maar zijn interdependent. "Het fysieke feit van de dood vernietigt de mens, het idee van de dood redt hem" (Yalom 1980, 30). Dit is een equivalent van Heideggers stelling dat het idee van de dood ons doet overgaan van Seinsvergeffenheit naar zijnsbewustzijn.

## 1.2 Een rationeel progressief beeld van de dood

Tegenover de denkrichting waarin de dood wordt gezien als levensgezel, staat de richting die verbonden is met het begrip "natuurlijke dood", de dood als een puur biologisch gegeven dat de mens treft aan het einde van zijn leven. "Omdat ieder geboren wordt met zijn of haar genetisch erfdeel, met zijn reisbiljet, is de natuurlijke dood die dood, die ons overkomt zonder aanval van buiten, nadat het levenskapitaal is uitgeput" (Thomas 1978, 59). Deze voorstelling van de dood wordt met name gehuldigd door de beweging die als "emancipatorische Verlichting" kan worden aangeduid (Schwartzländer 1976, 19). Voor deze beweging is de opvatting van de natuurlijke dood de opvatting bij uitstek voor de moderne mens, omdat slechts deze overeenkomt met de wetenschappelijke stand van zaken en omdat zij rationeel en progressief is. Zij hoort bij de perceptie van de geschiedenis als "fortschrittdes Wissen".

Dit beeld van de dood vindt zijn eerste uitdrukkelijke verwording bij Feuerbach, die de tweespalt van de westerse metafysiek wilde opheffen: geen scheiding tussen daarboven en hierbeneden, en ook niet tussen hier en hiernamaals. De oriëntatie op een nieuw leven hier op aarde werd een programma tegen een leven hierna (zie Küng 1980, 42-48). Feuerbach meende dat een vervuld leven voor de mens pas mogelijk is wanneer hij ophoudt "kandidaat voor het hiernamaals" te zijn. Het begrip "natuurlijke dood" behelst daarom niet zozeer een theorie over de dood maar het programma voor een nieuwe praxis. De loochening van het hiernamaals dient de bevestiging van het leven hier tot gevolg te hebben. "Feuerbach heeft ongetwijfeld de verdienste erop gewezen te hebben dat de abstracte dood van de pure theorie niet bestaat, en dat tegenover de concrete dood veel te doen is. Louter passieve aanvaarding ervan is niet mogelijk en niet geoorloofd" (Vorgriemer 1978, 26).

Marx, die zeer weinig expliciet over de dood spreekt, bestudeert niet "de dood van de mens" maar die van de arbeider. Hij verbindt het probleem van de dood met de kapitalistische uitbuiting (zie Girardi 1974, 123-130). Mensen zijn voor de dood niet gelijk, evenmin als ze dat voor het leven zijn. De dood van de arbeider is nooit geheel natuurlijk, maar steeds in zekere zin gewelddadig: vanwege de ongevallen, de fysieke en psychische slijtage op grond van arbeids- en levensomstandigheden, en vanwege de energie die door de arbeid wordt opgeslorpt en daarmee aan het leven wordt onttrokken. De kapitalist eigent zich niet alleen het produkt van de arbeid en de vrijheid van de arbeider toe, maar ook zijn leven. Het leven van arbeiders wordt ondergeschikt gemaakt aan de eisen van de produktiviteit en van het produktiesysteem. In die zin heeft het systeem een moorddadig karakter.

Voor het denken in deze richting is in onze tijd Werner Fuchs (1979) representatief. Zijn ideaalbeeld van de natuurlijke dood is erop gericht de voortijdige dood te voorkomen, die door geweld, ziekte of door gebrek aan noodzakelijke levenscondities wordt aangedaan. Alles wat teken is van willekeur en voortijdigheid,



alles wat indruist tegen een verstandig en rationeel beheer van het leven, kortom alle inbreuk op het leven moet worden voorkomen. Door de marxistische invulling kreeg de natuurlijke dood de functie van een kritische instantie tegen alle ideologisch gebruik van de dood. Deze opvatting richt zich tegen de maatschappelijke instituties die de voortijdige en toevallige dood, bewust of onbewust, toelaten of die hem niet voldoende voorkomen. Vooral de wetenschap en de staat worden opgeroepen om de garantie te bieden dat aan alle burgers de noodzakelijke levensvoorwaarden optimaal en gelijkelijk ter beschikking staan.

Het begrip 'natuurlijke dood' bevat kritiek op alle mythisch-magische voorstellingen in onze samenleving. Deze krijgen vooral gestalte in de traditiegebonden metafysisch-religieuze denkwijze die de dood ziet als een overgang, een poort naar een beter leven. Het gevolg daarvan is dat het lijden tot de zin van het leven gepromoveerd kan worden. Dit resulteert dan vervolgens weer in "het voortduren van magisch-religieuze oriëntatiepatronen en instituties" (Fuchs 1979, 158). De natuurlijke dood is bij Fuchs een normatief begrip. Daarmee keert hij zich tegen opvattingen en praktijken die nalaten deze wereld tot objectieve maatstaf en doel in zichzelf te verheffen. Tegenover een levensinstelling die magisch-archaische trekken vertoont, is de instelling die de dood ziet als 'natuurlijk' helemaal gericht op actieve levensbeheersing. Daar ligt de sociaal-politieke opgave van de moderne beschaafde maatschappij. Dit betekent dat mensen zich dienen terug te trekken uit hun idealistische vervreemdingen en zich dienen te richten op hun status van levend wezen. Dat betekent ook dat de mens zich op de eigen manipulatieve scheppingskracht bezint. Daardoor kan hij het eigen leven 'leiden' en gestalte geven. Deze samenleving behoort, met behulp van haar wetenschappelijk-technische rationaliteit, het leven tot zijn natuurlijke volle maat te brengen.

### *1.3 De tweeslag in het concept van de dood*

De tweeslag in het denken zoals die in het voorgaande is weergegeven, berust niet alleen op filosofische vooronderstellingen. Ook biologen wijzen op de tweezinnigheid van de dood: de dood als organisch proces en de dood als einde. Het woord dood gebruiken we allereerst om het overschot aan te duiden van dat wat heeft geleefd; het beweegt niet meer, reageert niet meer op de omgeving en is gedesintegreerd. Van de ingetreden dood wordt gesproken wanneer de hersenfunctie ophoudt (Groen 1971, 19-21; Storm van Leeuwen 1980, 1887; Thomson en Crouzart 1981, 207). Wanneer de dood wordt gedefinieerd als einde van het levende, constateerbaar aan het uitvallen van de hersenfunctie, is daarmee aan de veel ingewikkelder werkelijkheid van de dood nog geen recht gedaan. "In een complex levend geheel kan, ja moet zelfs dikwijls, voortdurend partieel doodgaan optreden" (Lever 1973, 65). Een definitie van de dood als 'punt achter het leven' gaat voorbij aan het feit dat in een organisme ontstaan en vergaan naast

elkaar staan. Het menselijk lichaam wordt tijdens het leven herhaalde malen in vrijwel alle onderdelen vervangen. Dit wordt ook wel beschreven als een strijd: het organisme ondergaat de dood niet passief (Chauchard 1977, 76). Zolang er voldoende cellulaire coördinatie is, strijdt het hoger organisme voor behoud. Heel dit proces geschiedt echter in het algemeen zo onopvallend dat het niet in het oog springt. Elke dag gaan honderdduizenden cellen ten gronde en worden cellen van eenzelfde aantal en soort aangemaakt. Begin en einde wisselen elkaar af met dien verstande, dat het einde tenslotte op winst komt; fysiek is een mens tot sterven veroordeeld. Het proces is voltrokken als alle kenmerken van het levende zijn verdwenen.

De existentialistische denkwijze richt haar aandacht op de dood als een proces dat in een organisme voortdurend werkt. Daarom is het bestaan een "Sein zum Ende": het leven wordt vanuit het sterven bepaald. Heidegger kent vanuit dat einde zin toe aan het leven hier en nu. Wie het bewustzijn van de dood verdringt, betaalt de prijs van het bestaan in doorsnee-alledaagseheid. Het einde wordt niet alleen negatief maar ook positief geduid: het is niet in de eerste plaats een te bestrijden onheil maar de uiteindelijke toets voor authentiek leven.

De kritiek op Heideggers analyse van de dood is vooral gelegen in het feit dat hij de dood "totaal verinnerlijkt" (Schulz 1979, 179). Het gaat bij Heidegger om "mijn dood". De dood van de ander, of beter de samenhang van mijn dood met de dood van de ander, wordt niet gethematiseerd. De dood komt alleen in zicht als de grond van mijn eigen onvervangbaar leven.<sup>1</sup>

De rationeel-progressieve denkwijze richt haar aandacht op de dood als einde dat wordt gezien als een natuurlijk gebeuren. De wetmatigheid ervan dient steeds meer te worden beheerst door de wetenschap. Voorts is er de maatschappelijke norm dat dit natuurlijke einde voor ieder mens gelijkelijk mogelijk moet worden gemaakt. De natuurlijke dood, zoals bedoeld door Fuchs, is de dood die niet door oorzaken van buiten wordt veroorzaakt maar door ouderdom: een natuurlijk uitdoven van het leven. Simone de Beauvoir zegt bij het sterven van haar moeder: "Er bestaat geen natuurlijke dood; niets van wat de mens overkomt is ooit natuurlijk omdat zijn aanwezigheid de wereld op losse schroeven zet. Alle mensen zijn sterfelijk, maar voor iedere mens is zijn eigen dood een ongeval, en zelfs als hij het weet en er niet tegen protesteert, een ongehoorde daad van geweld" (De Beauvoir 1980, 134). Het woord "natuurlijk" suggereert dat bij de voorstelling van de dood geen angst zou horen. Fuchs houdt het erop dat er wel angst is voor verschillende vormen van gewelddadige dood, maar angst voor "de" dood is een relict dat

<sup>1</sup> Het is van belang op te merken dat het existentialistisch beeld, zoals het hier is gepresenteerd, aan Heidegger wordt ontleend. Er zijn nog andere stemmen in het existentialistische kamp. Wie de discussie over de analyse van Heidegger wil volgen, kan daartoe onder meer terecht bij Ebeling (1977) met teksten van o.a. Jaspers, Sartre, Bloch, Marcuse en Adorno.

nog niet door de historisch toegenomen kennis over de dood is overwonnen (Fuchs 1979, 113). Hier zit het idee achter dat datgene wat natuurlijk is, als zodanig geen angst kan inboezemen. Wanneer de mens zich inschakelt in het natuurproces, zal de angst voor de dood ophouden te bestaan.

Het reducerende van deze opvatting ligt hierin dat de dood wordt voorgesteld als louter een gebeurtenis die het eindige leven afsluit, alsof een mens niet hoeft te verwerken dat er een afgrondelijk verschil bestaat tussen zijn en niet-zijn. Alsof de dreiging van niet-zijn geen invloed heeft op alle aspecten die met het leven samenhangen. Aan Fuchs' beeld ligt een activistische antropologie ten grondslag. De angst hoort niet bij onze eigenlijke aard. Wel zijn we overgeleverd aan gewelddadige vormen van dood die ons worden aangedaan. Onze aard ligt in de volstrekt mondige zelfontwikkeling die in de loop van de geschiedenis moet worden verwerkelijkt. Via de wetenschap en de techniek wordt onze beheersmacht vergroot. Met die macht verhouden we ons tot de dood. De combinatie van volstrekt inzicht en volstrekte (zelf)beheersing zou het de mens mogelijk maken zichzelf en de wereld in de hand te krijgen. De opvatting van de geschiedenis als "Fortschrittendes Wissen" voert tot de overtuiging dat deze rationaliteit de dood zal neutraliseren. Daarmee zal binnen deze fase van de geschiedenis, bij onze stand van de wetenschap, de dood niet meer kunnen worden gethematiseerd als betrokken op het individu.<sup>2</sup>

Het proces van de dood als een creatieve mogelijkheid krijgt binnen deze opvatting geen plaats. Baudrillard (1976, 247) fulmineert daar tegen: "De natuurlijke dood als einde van een voltooid biologisch leven is een standaard-dood, het einde van een standaard-leven".

Twee beelden van de dood hebben we belicht en gewaardeerd naar hun uitgesproken kant. Het lijkt dat ze in hun extreme opstelling afzonderlijk niet de volle betekenis van de dood voor het leven verwoorden. Ze thematiseren twee kanten ervan: enerzijds de dood naar zijn individuele, subjectieve aspect, "mijn dood" en anderzijds de dood naar zijn objectieve aspect, "de dood van de mensen". In het ene geval staat de sterfelijkheid van de individuele mens thematisch op de voorgrond, in het andere geval de doodbaarheid van mensen. Het zijn twee richtingen waarmee het theologisch denken zich verhoudt.

---

<sup>2</sup> Dit ongebroken vooruitgangsgeloof kan niet meer aan alle marxisten worden toegeschreven. De grenzen aan de groei en de bedreiging van de vooruitgang zelf, brengen de eindigheid en het bewustzijn van de dood als centrale realiteit, ook van het individuele leven, weer in het vizier (zie bijvoorbeeld Reisinger (1977) over Schaff, Kolakowski, Machovec en Prucha. Zie ook het werk van Brecht, Bloch, Gardavsky, Kolakowski en Garaudy).

## 2 THEOLOGIEEN OVER DE DOOD

Het westerse denken stelde vanaf Plato op een mensbeeld waarin de ziel het wezen van de mens vormde. Deze *psuchè* is onsterfelijk: het "zelf" of de ziel is een geestelijke individualiteit die niet verloren gaat. De dood werd gezien als een doorgang: het lichaam wordt prijsgegeven om de ziel te redden. In de moderne denkwereld wordt de mens niet meer begrepen als uit verschillende delen samengesteld maar als een eenheid. Het dualistisch denken maakt plaats voor de opvatting van de ene hele mens, die in het aangezicht van de dood leeft. Hierin komen de twee zojuist opgevoerde opvattingen overeen, dat ze afrekenen met het idee van een persoonlijk voortleven na de dood. De voorstelling van de dood als het biologisch einde van dat wat leefde, wordt in beide beelden niet betwist. De wetenschappelijke inzichten hebben, wat dit betreft, de vroegere metafysisch uitgehoud. Hiermee is voor beide opvattingen de interesse niet meer gelegen in de vraag wat er is na de dood, ook niet in de vraag naar het wezen van de dood op het doodsmoment, maar in de betekenis van de dood voor het leven in deze wereld: welke betekenis kan een leven krijgen dat praktisch aan de dood is overgeleverd? Het belangrijkste verschil tussen de twee opvattingen zit in het antwoord op de vraag of de dood al dan niet hoort bij de innerlijke bestemming van de menselijke bestaansstructuur; moet de dood gezien worden enkel als einde van het leven of als inherent aan elk moment van het leven?

Door gebruik te maken van dit verschil in de twee leidende moderne opvattingen brengen we een ordening aan binnen de verscheidenheid van hedendaags theologisch denken over de dood. Als criterium hanteren we de vraag of de theologieën aansluiting vinden bij de existentialistische dan wel bij de rationeel-progressieve denkrichting. We komen zo bij theologieën die ervan uitgaan dat het moeten-sterven onweerlegbaar tot het menselijk bestaan behoort en op elk moment het doen en laten van dit bestaan bepaalt (2.1), en bij andere die in hun denken uitgaan van de biologische dood die komt aan het einde van het leven nadat het levenskapitaal is uitgeput (2.2). Binnen deze hoofdingdeling hanteren we een tweede ordeningsprincipe dat berust op de mate waarin de theologieën meer gematigd dan wel meer radikaal aansluiten bij de onderscheiden denkrichtingen. We krijgen zo vier modellen die we karakteriseren met de aanduidingen: teleologie, interdependentie, contrast en aporie. Dit op grond van de wijze waarop zij de verhouding tussen dood en leven kenmerken.

Elk van deze vier modellen zullen we naar drie dimensies onder ogen nemen. Allereerst is er een antropologische dimensie. Denksystemen die vat willen krijgen op de werkelijkheid van de dood, werken met antropologische middelen. Dat wil zeggen dat het begrip van de dood wordt gedragen door een totaalvisie op de menselijke existentie. De vraag is dus, welk is het mensbeeld waardoor het begrip van de dood wordt gedragen? Er is ook een christologische dimensie. Christelijke theologieën over de dood brengen de betekenis van de dood van mensen in verband met

de betekenis van de dood van Jezus die de Christus is. De vraag is dan welke is het verband tussen de dood van Jezus en onze dood? Als laatste is er een eschatologische dimensie. Hierin ligt de vraag vervat zo er een weg is die over alle ontgoocheling, grenzen en dood heen voert, wat is dat dan voor een weg?

## *2.1 De dood opgevat als intern aan de bestaansstructuur*

De twee hiervolgende modellen vertonen wellicht vele verschillen maar toch zijn ze onder een hoofd te vangen omdat ze beide de dood uit het leven willen leren kennen. Ze stemmen in met Heideggers standpunt dat het moeten-sterven onweerlegbaar tot het menselijk bestaan behoort en op elk moment het doen en laten in dit bestaan bepaalt. Heideggers definitie van de dood als "die eigenste, onbegrijpelijk, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins" is fundamenteel voor deze theologieën.

### *A. Het teleologisch model*

Tot 1930 hield de theologie van de uitersten zich vooral bezig met de vraag wat er gebeurt na de dood. Door de toegenomen belangstelling voor de filosofie van de dood, komt er een omwenteling in de dertiger jaren. Dan gaat de katholieke theologie zich ook bezighouden met de dood zelf, wat gebeurt er eigenlijk met de mens op het moment van de dood? Een mijlpaal daarin vormt P. Glorieux (1932). De theologen die onder het teleologisch model worden samengebracht, besteden aandacht aan de eindigheid van het bestaan van waaruit de dood wordt begrepen. Ze zoeken verband tussen dit leven en een toekomstig leven.

De verhouding van dit leven tot de uiteindelijke toekomst is er een van continuïteit en discontinuïteit. Van discontinuïteit omdat onze individuele begrenzing op de meest drastische wijze wordt veranderd. In vergelijking met onze huidige belichaming is dat te karakteriseren als ontgrenzing. Van continuïteit, omdat dit zelfverlies toch juist door het zelf wordt voltrokken en in het hervinden van zichzelf uitmondt. Het is dezelfde persoon die verliest en vindt, en die zich in voltooide gemeenschap hervindt (Schoonenberg 1971, 128).

We spreken van een teleologisch model omdat het einddoel (telos) ligt gevormd in dit leven als aanleg of als verlangen. Dit leven en het toekomstige zijn oorzakelijk met elkaar verbonden. De onsterfelijke ziel die een mens bezit, hervindt zichzelf door de dood heen.

In deze richting wordt de dood, met een zeer oude aanduiding, gekenmerkt als de beëindiging van de status viatoris, "Ende des Pilgerstandes" (Rahner 1958, 26). Met "viator" wordt bedoeld dat de mens, zolang hij hier existeert, wordt gekarakteriseerd door de ontologische kwaliteit van het op weg zijn. Het bestaan van de historische mens heeft de bouwvorm van het worden, het nog-niet, de hoop. We kunnen onderweg van alles doen: omwegen maken, stappen terug doen of voortgaan in de goede richting. Slechts één mogelijkheid is ons ontzegd, namelijk ons niet op de weg of onderweg te bevinden (vergelijk Pieper 1968, die verwijst naar Marcel, Bloch, Sartre). De status viatoris duidt de dynamische toestand aan van het onervulde en onvoltooide zijn, dat op vervulling en voltooiing gericht staat.

Het leven wordt daarmee niet gezien, zoals ooit werd voorgesteld, als een proeftuin voor het eeuwig leven. "Christelijke tijdelijkheid is echte historiciteit" (Rahner 1958, 28). Dat betekent dat eeuwig leven niet van buitenaf op dit leven volgt. Dit leven heeft zelf eeuwigheidskarakter en moet radikaal ernstig worden genomen. Een mens gaat deze weg namelijk in vrijheid, dat wil zeggen dat hij beschikt over de mogelijkheid onherroepelijk en beslissend zijn eigen bestemming te bepalen. Deze vrijheidsgeschiedenis voltrekt zich voor God en in het alledaagse leven. Door het dagelijks handelen heen bepaalt de mens tenslotte zijn verhouding tot God. De ernst van deze vrijheidsgeschiedenis ligt hierin dat ze in de dood wordt beëindigd. Daarmee staat dit teleologisch model in de lijn van Heidegger: het leven wordt vanuit zijn einde begrepen en wie zich vanuit dat einde laat gezeggen, op elk moment van de levensloop die zich in vrijheid voltrekt, wordt een heel mens. Waar de mens helemaal bij zichzelf is en vanuit zijn vrijheid zichzelf op het spel zet, voltrekt hij niet ogenblikken van aaneengesloten nutteloosheden, maar "sammelt er Zeit in Gültigkeit" (Rahner, Schriften IV, 434). De vrijheid van de mens bestaat echter niet alleen in het maken van vrije keuzen, ze is niet alleen actief, maar ook passief. De vrijheid is oneindig omdat ze het oneindige kan wensen en er beslissend stelling tegenover kan innemen. Ze is echter ook eindig want ze wordt bepaald door concrete omstandigheden: het materiaal van de wereld waarin ze zich bevindt. Ze is op eindige dingen aangewezen en afhankelijk van een oneindigheid die anders is dan zichzelf. In de dood wordt deze eindige vrijheid, deze passiviteit, het scherpst ervaren, want in de dood wordt de mens alles ontnomen. In de dood komen de definitieve zelfbeslissing en de definitieve passiviteit van de mens samen.

Niemand weet hoe de dood is. Maar hij kan worden gezien als een eenheid van zelfbestemming en passief ondergaan. Deze eenheid ziet Rahner voor alles hierin, dat de menselijke vrijheid zich voltrekt in het accepteren of verwerpen van de eindigheid als schepsel. De dood is "het gebeuren van het definitief worden van de vrije levensgeschiedenis van de mens" (Rahner, Handbuch der Pastoraltheologie V, 573). De dood wordt daarmee tot het geprivilegieerde moment van de menselijke vrijheid en tot bevoorrechte locus van menselijke hoop.

Jezus is die dood gestorven die wordt gekarakteriseerd als daad en lot. Zijn verlossingswerk ligt precies in het sterven van deze dood. Omdat Hij deze dood is gestorven, heeft Hij niet "zomaar een genoegdoening voor de zonde gegeven, maar heeft Hij precies de dood, die de verschijning, de uitdrukking en het zichtbaar worden van de zonde in de wereld is, gedaan en ondergaan" (Rahner 1958, 57). Het was volgens het Johannes-evangelie een vrije daad (Rahner 1958, 87; Boros 1959, 150-159).

Deze dood van Jezus heeft voor de dood van mensen vergaande consequenties. De dood van de christen is door de vrije daad van Jezus niet meer pure negativiteit, maar is ook de mogelijkheid van het sterven met Christus (vgl. 1 Kor. 15,18; Thess. 4,16; 2 Tim. 2,11; Openb. 14,13). De dood van de gelovige wordt ook tot een heilsgebeurtenis en krijgt een sacramenteel karakter (Rahner 1958, 66-69; Boros 1959, 170). Dit sacramentele karakter kan, volgens de uitleg van Vorgrimler, slechts verstaan worden, wanneer de dood van Jezus in strikte samenhang met de opstanding van Jezus wordt gezien. Bovendien berust dit verstaan op enige vooronderstellingen die hier volgen (zie Vorgrimler 1978, 76-79). Ten eerste is er de vooronderstelling dat de geschiedenis van de mensheid één geschiedenis is. Die eenheid betekent voor alles dat lotgevalen van de een ook de ander aangaan. Verder is God niet in verre transcendentie op de mens betrokken, maar belooft Hij zichzelf aan de mensheid in haar geschiedenis. Deze belofte verwerkelijkst Hij in profeten, maar ze krijgt haar toppunt in Jezus van Nazareth. Omdat de geschiedenis van de mensheid één is, betekent het aannemen van de liefdevolle belofte van God door slechts een mens, dat deze belofte principieel in de mensheid is aangenomen.

In Rahners theologie zou de aanname van Gods beloftewoord niet werkelijk en werkzaam zijn wanneer ze slechts in de loop van het leven van een mens haar plaats had. Deze aanname realiseert zich ten volle wanneer ze de dood doorstaat, omdat in de dood - en niet van tevoren - de geschiedenis van een mens definitief wordt. Bovendien moet het antwoord van de mens op Gods belofte bij God aankomen en door Hem aangenomen worden, pas dan is Gods beloftewoord aan de mensheid voltooid. Dit gebeuren kan in het leven, de dood en de opstanding van Jezus worden waargenomen. Het laatste, onherroepelijke beloftewoord van God aan de mensheid komt voort uit het vrije initiatief van God; het komt voor de mensheid aanwezig in het leven van Jezus en wordt voltooid in de vrij aangenomen dood van Jezus. Leven en dood van Jezus zijn zo de concrete, historische, onovertreffbare verschijning en bewerking van de altijd geldende heils- en liefdeswil van God, dus zichtbaar teken van goddelijke genade. In het kerkelijk spraakgebruik heet een zichtbaar, werkzaam teken van Gods genade "sacrament", Jezus' dood, als samenvatting en voltooiing van zijn leven, kan daarom als sacrament worden opgevat. In het licht van Jezus' dood wordt de christelijke dood gedefinieerd als. "de vrije daad van het geloof,

waarin over het geheel van het leven beschikt wordt, doordat deze vrijheid de 'Unverfügbarkeit' van het stervende bestaan als zinvolle, liefhebbende 'Verfügung' van God aanneemt" (Rahner 1958, 86). Daarmee heeft de dood van de gelovige ten diepste een sacramenteel karakter: de dood voltooit wat in de doop begon, in de eucharistie werd gerealiseerd en in de laatste zalving in teken werd gebracht. In het martyrium krijgt deze sacramentele betekenis van de dood haar hoogtepunt.

### *De eschatologische dimensie*

Sterven is de status viatoris beëindigen, de loop volbrengen. Voor een mens is dan die tijd voorbij waarin hij zijn basisbeslissing voor God kan treffen. De mens is onderweg geweest naar een doel. "Wie de weg ten einde is gegaan, heeft niet alleen maar iets achtergelaten; er begint tegelijkertijd iets nieuws" (Pieper 1968, 151). De hoop van de mens richt zich op iets dat het uithoudt door de dood heen. Beëindiging van de status viatoris is in uiterst serieuze zin "einde", maar ook is er het element dat uitdrukkelijk niet-einde, overgang, toekomst, voortbestaan betekent. Wanneer we ons de antropologie van deze teleologische theologie herinneren, zien we dat een mens zich in zijn vrijheidsgeschiedenis, door Gods zelfmededeling gedragen en begeleid, beweegt naar een ontmoeting met God die hem voltooit. In deze vrijheidsgeschiedenis wordt de mens door ervaringen en morele beslissingen tot degene, die definitief zal blijven. Het aankomen van het individu bij God kan gedacht worden als een voltooiingsproces dat duurt tot de voleinding van de mensengeschiedenis. In dat voltooiingsproces kunnen elementen van loutering zitten (vagevuur), maar er is zeker het resultaat van de menselijke vrije daden in meebegrepen (vgl. Vorgrimler 1980, 132-133). Ofschoon de mens bij Rahner lid van een collectief en van de wereld is, ligt er een grote nadruk op de mens als transcendentiaal-personaal geestelijk wezen. Binnen het teleologisch model is dan ook het persoonlijk voortleven en het bestaan van een ziel van groot belang. De leer over de onsterfelijkheid van de ziel is onder zware aanval komen te staan, met name vanuit de reformatische theologie. In de teleologische richting is er daarom nieuwe aandacht aan besteed. Sinds Rahner (1958, 17-26) wordt er zelfs gesproken van een rehabilitering van de ziel (zie bijvoorbeeld Pieper 1969, 150-170, Vorgrimler 1978, 127-131; 1982, 91-95). Ook een document van de Congregatie van de geloofsleer (1979) legt de nadruk op de kerkelijke leer over de onsterfelijke ziel (zie bijvoorbeeld Greshake 1980, 96-102). Het is van belang hier op te merken dat de katholieke theologie zich niet zomaar aan het platoonse onsterfelijkheidsdenken heeft overgegeven. Het concilie van Vienne (1312) heeft een synthese van Plato en Aristoteles, zoals deze door Thomas van Aquino is uitgewerkt, aangenomen. Volgens deze leer is de mens een eenheid van lichaam en ziel, die op elkaar aangewezen deelsubstanties zijn. Het ene is niet een op zichzelf staand zijnde, dat maar toevallig een geworden zou zijn met het andere. De ziel is, volgens de leer der entelechie, de vorm die gestalte geeft aan het lichaam. Het is



echter ondanks de theologie zo, dat bijvoorbeeld in preken bij begrafenissen deze lichaam-ziel-leer dualistisch is doorgegeven. Daaruit ontstond het idee van de "natuurlijke" onsterfelijkheid van de ziel.

Volgens Rahner gaat de ziel niet ten onder met de ontbinding van het lichaam, maar zonder lichaam kan ze ook niet bestaan. Hij concludeert daaruit dat de ziel, het geestelijk levensprincipe van de mens, in de dood een andere verhouding met de materie aanneemt, omdat ze die voor haar bestaan nodig heeft. Hij gaat daarmee in tegen de voorstelling dat de ziel, los van het lichaam en van de wereld, bij God is. Hij zegt dat de ziel een nieuwe betrekking tot de materie krijgt, zij wordt al-kosmisch, dat wil zeggen: de ziel krijgt een innerlijke betrokkenheid op de eenheidsgrond van de wereld zoals het bezielde lichaam in principe ook al voor de dood in communicatie stond met de hele wereld

Wij gaan niet in op de instemming en nuancering die de these van Rahner binnen de teleologische richting heeft gekregen. Wat van belang is, is de vaststelling dat de leer van de ziel belangrijk is binnen het teleologisch model. Deze leer drukt hier uit dat de mens die heeft geleefd, voortleeft en voltooid wordt.

### *B. Het interdependentie-model*

Onbevangener dan in het teleologisch model wordt in het interdependentie-model het existentialistische beeld van de dood doorgetrokken. Wij geven hier een indruk van het werk van Paul Tillich, waarvan Heinz Zahrnt zegt: "De theologische achtergrond van wat Tillich zegt over het levensproces, over zijn en niet-zijn, over zijn en God, is het bijbelse geloof dat God de wereld heeft geschapen, dat Hij ze uit het niet heeft voortgebracht en dat deze schepping uit het niet een altijddurend proces is" (Zahrnt 1967, 349). Dit proces wordt in hoge mate getekend door de dood die in de menselijke existentie voortdurend aan het werk is. Tillich staat veel radikaler in de lijn van Heideggers ideeën dan de theologen van het teleologisch model, omdat hij het Sein zum Tode als constituerend voor het menselijk bestaan beschouwt. In zoverre de mens van de grond van het zijn is losgemaakt, vervalt hij aan de heerschappij van de eindigheid. Hij is dan prijsgegeven aan het doodslot dat zijn natuurlijk lot is. Hij komt uit het niets en keert naar het niets terug en wordt opgejaagd door de angst te moeten sterven. Losmaking van het eeuwige laat de mens over aan zijn natuurlijke eindigheid en daarmee ook aan zijn natuurlijke lot, de dood (S. Th II, 76). Tillich houdt zich dan ook bezig met de werking van de dood in het leven. Het teleologisch model doet dat ook, maar staat daarbij sterk gericht op het verstaan van het doodsmoment. Richt dit zich op de uiterste grens van het leven, voor Tillich is elke grens belangrijk in heel de levensloop. "De grens is de werkelijk vruchtbare plek van de kennis" (1965, 9).

Een mens is een mengeling van zijn en niet-zijn. Hij heeft deel aan het zijn en is er tegelijk van gescheiden. Daarin manifesteert zich zijn eindigheid. De eindigheid is de "fundamentele eigenschap" van alle menselijke existentie (S. Th II, 41). De mens existeert op de grens van eindigheid en oneindigheid. Hij is een "fragment". Daarin weerspiegelt zich zijn ellende en grootheid. Het is zijn ellende dat hij eindig, onvolkomen, vergankelijk en sterfelijk is, het is zijn grootheid dat hij daar weet van heeft. Hij ervaart zijn eindigheid maar zou die niet ervaren als hij niet enig vermoeden van oneindigheid had; hij ervaart vergankelijkheid maar zou die niet ervaren als hij niet enig vermoeden had van eeuwigheid.

In de mens ligt nog altijd het ware wezen van zijn oorsprong. Maar hij is gescheiden van het zijn en dat wijst op zijn val. Dat is voor Tillich de overgang van essentie naar existentie. Deze overgang dient niet historisch maar existentieel begrepen te worden. "Als God hier en nu schept, dan participeert alles wat Hij geschapen heeft in de overgang van essentie naar existentie. Hij schept het nieuwe kind, maar wanneer het geschapen is, vervalt het in de toestand van existentiële vervreemding. Dat is het punt waarop schepping en val coincideren" (S. Th II, 52). De schepping is zuivere potentialiteit, wordt ze geactualiseerd, dan vervalt ze aan de universele vervreemding. Zo gauw een mens overgaat van essentie naar existentie, ontstaat de vervreemding. Hij vervreemdt van datgene waar hij in wezen bij hoort. Hij is daarom niet wat hij eigenlijk behoort te zijn. Existentie is vervreemding. Vervreemding van het echte, eigenlijke zijn en daarom bedreiging door het niet-zijn en de angst ervoor.

De betrekking uiteenleggen tussen essentie en existentie is het werk van de theologie. "Het onderscheiden van essentie en existentie, religieus gesproken het onderscheiden tussen de geschapen en de werkelijke wereld, is de ruggesgraat van het hele theologisch denkbouw" (S. Th.I, 238; vgl. 1967, 342-345).

Wat betekent dit voor het verstaan van de betekenis van de dood? In alle levensprocessen ligt de ambiguïteit van schepping en vernietiging. Ze zijn nauw met elkaar vervlochten in elk groeiproces. Zijn de voorwaarden van het leven ook de voorwaarden van de dood? De dood is in elk levensproces aanwezig van begin tot einde. De dood van buitenaf zou geen macht over een levend wezen hebben, wanneer de dood van binnenuit niet voortdurend aan het werk was. Vanaf de verwekking beginnen we te sterven. De ambiguïteit van schepping en vernietiging is een fundamentele ervaring van alle leven (S. Th III, 67).

## *De christologische dimensie*

De christologische betekenis van de dood moet worden begrepen binnen de leer van Christus. Jezus is als de Christus de manifestatie van het nieuwe zijn. Het nieuwe zijn is dat zijn waarin de mens met God herenigd is. In Jezus Christus is het ware, wezenlijke zijn verschenen binnen de structuren van de existentie, zonder daar weer onder door te moeten gaan. "Het begrip 'nieuw zijn', toegepast op Jezus als de Christus, duidt op de macht in Hem, de existentiële vervreemding te overwinnen of, negatief uitgedrukt, op de macht de krachten van de vervreemding te weerstaan" (S.Th.II, 136). "Het nieuwe zijn in Jezus Christus ervaren, betekent, die macht in Hem ervaren die de existentiële vervreemding overwint" (ibid.). Jezus kent de angst voor de dood maar gaat er niet aan ten onder. Zijn angst is opgenomen in het deelhebben aan de wil van God. "Hij kent alle menselijke conflicten en het tragisch vervlochten zijn in de ambiguïteit van het leven, maar de ongebroken eenheid met God blijft behouden. In de macht van deze eenheid transcendeert hij de negativiteiten van de existentie. Dat is het nieuwe zijn, zoals het in het bijbelse beeld van Jezus als de Christus verschijnt" (S Th II, 145).

Welke is nu de betekenis van de dood van Jezus voor ons? Bij Tillich is de christologie een functie van de soteriologie. "Het probleem van de soteriologie brengt de christologische vraag voort en wijst in de richting waarin het christologische antwoord gegeven moet worden. Want het is de functie van Christus het nieuwe zijn te brengen en daardoor de verlossing van het oude zijn, namelijk van vervreemding en zelfvernietiging" (S.Th II, 163). De betekenis van Jezus als de Christus voor elk menselijk wezen ligt vanaf het nieuwe testament uitgedrukt in twee centrale symbolen. kruis en opstanding. Ze beantwoorden aan de twee fundamentele betrekkingen van Christus tot de existentiële vervreemding. De eerste betrekking van Christus tot de existentie ligt uitgedrukt in het kruis. zijn onderwerping aan de existentie. De tweede betrekking van Christus tot de existentie ligt uitgedrukt in de opstanding: zijn overwinning op de existentie (S.Th.II, 165). Deze beide symbolen horen samen; gescheiden verliezen ze hun zin.

## *De eschatologische dimensie*

Ooit zal in de ontwikkeling van de kosmos het menselijk leven, het leven op deze aarde en de aarde zelf ten einde komen - het zal ophouden in tijd en ruimte te bestaan. Dat is echter slechts een geringe gebeurtenis in verhouding tot het grote kosmische gebeuren. Het doel van de geschiedenis gaat ver boven dit einde uit: het valt niet samen met het einde van de geschiedenis in fysische en biologische zin. Van eeuwig leven is sprake wanneer doel van de geschiedenis en "einde" samenvallen. Het woord "eschatos" verbindt een ruimte-tijd begrip met een kwalitatief waardebegrip. "Eschatologie" gaat over het verstrekte punt in tijd en ruimte, en tegelijkertijd over het hoogste en het volmaaktste (S.Th.III, 446). Dat geldt ook voor

het individu. het heeft een einde. Wij zijn schepsels; dat betekent dat wij uit de eeuwige grond van de tijd voortkomen en tot de eeuwige grond van de tijd terugkeren. We hebben een beperkte spanne tijds als onze tijd ontvangen. Deze tijd bestaat niet altijd voort; hij is niet eindeloos. Eeuwigheid is iets anders dan eindeloze voortzetting van de tijd die we nu hebben. Onze tijd gaat voorbij maar in het nu van onze tijd zit een dimensie van eeuwigheid. Tot ons die leven in de tijd, die het einde onder ogen moeten zien en die niet kunnen vluchten in het verleden, wordt gezegd. "Ik ben de alpha en de omega, begin en einde" Dat is de eeuwige, een macht die de alles verderende tijd te boven gaat, die ons rust geeft in zijn eeuwige nu (1959, 16-38)

De eeuwigheid is het innerlijk doel van al het geschapen eindige. In de participatie aan de eeuwigheid wordt de mens eigenlijk pas die hij in wezen is. God is eeuwigheid, Dat is de beslissende kwaliteit van alle kwaliteiten die Hem tot God maken. Hij is niet onderworpen aan het historisch proces en dientengevolge ook niet aan de structuur van de eindigheid. Voor een mens betekent eeuwig leven: leven in de eeuwige, in God. Alles wat tijdelijk is, komt uit de eeuwige voort en keert naar Hem terug. "Dan zal Hij alles in allen zijn" (S.Th.III, 474-475). Het symbool "opstanding" wordt gebruikt om de zekerheid uit te drukken dat uit de dood van het tijdelijk leven het eeuwig leven voortkomt. Opstanding is zo de symbolische uitdrukking voor het centrale theologische begrip "het nieuwe zijn". Dat nieuwe zijn is geen tweede zijn, maar de verandering van het oude. Zo is opstanding niet de schepping van een tweede werkelijkheid die tegengesteld is aan de oude werkelijkheid, maar de verandering van de eerste uit welks dood ze voortkomt (S.Th.III,468).

## *2.2 De dood opgevat als extern aan de bestaansstructuur*

Stond bij de vorige twee modellen vooral het binnenaspect van de dood in de aandacht, de twee hier volgende modellen richten zich vooral op het buitenaspect ervan. De dood wordt gezien als "het gebeuren van de voltooide relateloosheid" (Jungel 1976, 119). Dit concept bevat het tegendeel van een zichzelf voltooende menselijke act. In de dood wordt een mens vernietigd. Deze dood heeft geen zin in zichzelf en is een antropologisch passivum. Dit betekent dat het nu en de toekomst in scherper tegenstelling staan tot elkaar dan bij de twee vorige modellen het geval is. Ook het normatieve element, met andere woorden hoe de wetenschap van de dood bij mensen dient te werken, is verschillend. In de besproken modellen wordt het bewustzijn van de dood versterkt om de mens tot authentieker leven aan te zetten. In de te bespreken modellen wordt aan het feit van de dood de eis verbonden alle soorten van gewelddadige dood in de samenleving te verhinderen.

## *A. Het contrast-model*

De benaderingswijze van leven en dood zoals we die in het contrast-model samenvatten, verzet zich heftig tegen de onsterfelijkheidsgedachte zoals we die in het teleologisch model tegenkwamen, of minstens zoals die in het teleologisch model wordt vermoed. De christelijke boodschap wordt hier gezien als meer en anders dan de prediking van de platoonse onsterfelijkheidsgedachte. "Het geloof zegt: wij gaan ten gronde, onherroepelijk, gans en al, en er blijft niets over, tenzij God een scheppingswonder verricht en ons doet opstaan" (van der Leeuw 1974, 38; zie ook Barth, K.D Bd III,2, 714-780). De benaming "contrast" geeft de kloof aan die tussen dit leven en een toekomstig leven met God gaapt.

## *De antropologische dimensie*

Het contrast-model is bij sommige theologen meer, bij andere minder uitdrukkelijk in het uiteenleggen van dood en leven. Wij volgen hier met name E. Jungel die een minder radicale uiteenlegging voorstaat. Hij benadert de dood antropologisch als behorend bij het leven, maar het is een dood waarvan de absurditeit pas theologisch overwonnen kan worden. Jungel kan daarom enerzijds Heideggeriaans spreken, maar komt anderzijds tenslotte in het spoor van de natuurlijke dood zoals die door Fuchs is geformuleerd. De dood is tegelijkertijd het ons meest vreemde en het meest eigene. We ervaren hem als het meest eigene in de absolute zekerheid van onze dood, maar daarmee wordt hij nog niet vertrouwd. Het blijft zo dat het ons meest eigene alleen van toepassing is op anderen, op Gaius, het klassieke voorbeeld uit de logica of op N.N. (Jungel 1973, 12-15). Dat maakt de dood zo raadselachtig. Toch staan we fundamenteel in relatie met de dood, en de christelijke boodschap kan niet aankomen wanneer die fundamentele relatie niet in een echte verhouding tot de dood wordt verwerkt. Om die verhouding tot de dood te krijgen, moeten vreemde voorstellingen die zich in het christendom hebben genesteld, overwonnen worden. De meest resistente vreemde voorstelling is "de erfenis van Socrates" (Jungel 1973, 53). De platoonse beschouwingswijze is een dwangvoorstelling in het christendom: zij ontleemt de negatieve prikkel aan de dood. Jungel keert zich van Plato af en richt zich op Hegel bij wie de dood, evenals bij Plato, het ware model van het kennen is maar dan zonder de negativiteit ervan weg te nemen. Hegel noemt de dood "de energie van het denken" (Jungel 1973, 63). Het verdriet en de afschuw ervan worden niet wegverklaard, maar geduld en verdragen. Zo alleen ontstaat de kennis, een kennis waarbij het reeds bekende in beweging komt en daarmee ophoudt bekend te zijn.

Hoe kennen we deze kennisbrengende dood? Hij is ons oereigen en tegelijkertijd oneindig vreemd. In deze vreemdheid hoort hij bij ons. We kennen de dood daarom slechts in de mate dat we het leven kennen. Methodisch moet een theologisch spreken over de dood dan ook uitgaan van het bijbels verstaan

van het leven. Dat betekent, uitgaan van God als oorsprong. Het leven participeert aan de creativiteit van God. Leven is in relatie leven, allereerst en fundamenteel in relatie met God (Jungel 1976, 115). De mens kan niet bij zichzelf zijn zonder bij God te zijn. De dood is de negatie van alle communicatiemogelijkheden van de mens. Voor het geloof van Israël begint de dood daar waar men niet meer aanspreekbaar is of men zichzelf onaanspreekbaar maakt. De dood is het einde van alle relaties. Daarom kan men spreken van de anticiperende dood overal waar levensbetrekkingen worden verstoord. In de verhoudingsloze zelfverwerkelijking begint het zelfverlies. Zo is de dood in het leven altijd aanwezig als "Macht der Verunmöglichung" (Jungel 1977, 293).

### *De christologische dimensie*

De ervaring van de dood als relatieloosheid voert vanuit zichzelf tot het niets, want de dood zelf is de representant van het niets als laatste mogelijkheid. Maar deze ervaring wordt in een kwalitatief andere, nieuwe ervaring opgenomen. Het woord van het kruis verkondigt dat God in Jezus het terrein van de dood binnengaat. Uit zichzelf is de dood een "Fluchtod", maar wat de dood uiteindelijk te betekenen heeft, is volgens het nieuwe testament definitief beslist met de dood van Jezus Christus.

De exegese van Paulusteksten laat zien dat het leven, welks eigenaar Jezus Christus is, zich hierdoor onderscheidt van het leven van alle andere mensen, dat het menselijk leven tot de dood leidt, terwijl het leven van Jezus Christus uit de dood omhoogrijst (Jungel 1973, 98). Door Christus krijgt de mens een nieuwe verhouding met God die niet meer door de dood verbroken kan worden. Aan de andere kant van het levenseinde is God en niet niets. Christus maakt een nieuwe relatie met God mogelijk en dat sluit een nieuwe relatie met de dood in het door God gewilde levenseinde van de mens brengt die mens in een laatste, menselijke passiviteit. De goede begrenzing van het mens-zijn, de natuurlijke dood, wordt mogelijk. De dood is geen "Fluchtod" meer maar een natuurlijk einde van het leven.

Wat betekent dit voor het leven van een christen? De nabijheid van Gods heerschappij, waaruit de aardse Jezus leefde, bleek, toen hij dood was, onmiddellijk in hem tegenwoordig te zijn. Dat was de ervaring van het paasgeloof: in de dood zijn de verkondiger en de verkondigde identiek geworden zodat de verkondiger zelf verkondigde kon worden. God identificeerde zich met de dode Jezus. Dat houdt in dat Gods leven zich verenigd heeft met een dode. Dit contact was voor God niet dodelijk maar openbaarde Hem als degene die het niet-zijn tot aanzijn roept (1973, 123). Pas na de dood wordt Jezus als God adressaat van menselijk geloven. De dood van Jezus is een heilsfeit geworden. "Als God ook in de dood een bepaalde relatie tot ons houdt, als Hij zich zelfs met de dode Jezus identificeert, om zo, door middel van de gekruisigde, alle mensen in zijn genade te laten delen, ontstaat vanuit de relatieloosheid van de dood een nieuwe relatie tussen God en de mensen" (1973, 123). Waar alle betrekkingen worden verbroken en alle relaties eindigen, juist daar zet God zichzelf op het spel.

Dat staat al te gebeuren in het leven van Jezus. Daar is de confrontatie van God en de dood, liefde en vernietiging al op weg. Jezus verkondigde Gods tegenwoordigheid aan zieken, paria's en armen. In armoede en ellende, maatschappelijke uitstoting en waanzin, voltrekt zich die beweging naar opheffing van alle betrekkingen, is men al in het kielzog van de dood. "In Jezus is God op weg naar de dood" (1973, 126). De dood zal zijn en moet worden wat Jezus Christus ervan gemaakt heeft, de begrenzing van de mens alleen door God. Dit betekent dat de mens alle gewelddadige dood moet bestrijden, ook in zijn anticiperende vormen, en voor iedereen een natuurlijke dood mogelijk moet maken.

### *De eschatologische dimensie*

Zoals we zagen, poogt de teleologische richting de traditionele leer over de onsterfelijkheid van de ziel in te bouwen in de theologie over de dood. In het contrast-model wordt elk soort van continuïteitsdenken afgewezen. De traditie van de reformatie ziet tenslotte datgene wat uit de mens zelf voortkomt als resultaat van zijn zondigheid. Jungel ziet de ontplatonisering van het christendom als een theologische opgave. Er is geen innerlijke dynamiek in het leven die naar eeuwigheid voert. God schenkt het leven en neemt het weer. Het leven is volgens de opvatting van het oude testament een genade, een geschenk, en niet het eigendom van de mens zelf. Datgene wat de mens het meest nabij staat, het meest eigen is, de voorwaarde voor zijn en zichzelf zijn, behoort hem niet toe (1973, 73-74). Het eindig leven wordt dan ook als eindig vereeuwigd. Niet door een oneindige verlenging ervan maar doordat het deel krijgt aan Gods eigen leven. De antropologische bepaling van de dood blijft staan: de dood betekent het betreden van een wereld van volstreekte relateloosheid. Maar er is een andere, bijbelse dimensie in het begrip dood, namelijk die van het aanbod (1973, 131). Het geloof accepteert het aanbod dat God de dood heeft overwonnen, dat het leven zich in communicatie met de geschiedenis van God voltrekt. Zo heeft het een eeuwige herkomst en een eeuwige toekomst. Het leven is door God geschapen en mondt uit in de opstanding uit de dood.

Jungel vat zijn theologie van de opstanding samen in de woorden van Karl Barth. "De mens als zodanig heeft geen toekomst en hij heeft die ook niet nodig want God is zijn toekomst. Dat hij, God als de schepper, de bondgenoot, de rechter en redder van de mens al in zijn leven en ook voorgoed, uitsluitend en volledig in zijn dood de getrouwe Tegenover van de mens was, is en zal zijn, dat is de toekomst van de mens. Hij, de mens als zodanig, behoort echter tot de aarde en is dus eindig en moet dus sterven". Er wordt de mens ook een belofte in dit tegenover gegeven. Daarop mag de mens hopen. "De mens hoopt niet op een verlossing uit de aardseheid, eindigheid en sterfelijkheid van dit leven. Hij hoopt iets positiefs: hij hoopt op de openbaring van zijn in Jezus Christus reeds voltwoorde verlossing, de verlossing met name van zijn aardse, eindige en sterfelijke wezen" (in: Jungel 1973, 139-138).

## *B. Het aporie-model*

Volgens H. Schlette heeft de theologie een soort dwang achter zich staan die haar forceert altijd uitzicht te moeten geven en zin te moeten ontsluiten. "Hij is verrezen" gaat in de theologie alle feitelijkheid van de dood overstralen. Is dat per se verbonden met religie? Kan religie losgemaakt worden van de vanzelfsprekende vooronderstelling dat ze noodzakelijk een affirmatieve betrekking tot een andere, geheime realiteit heeft? Is het in de religie mogelijk dat de ervaring van wanorde gestalte krijgt? Dit is de ervaring dat de omgeving, die als werkelijkheid toegankelijk is, op geen enkele manier in een ordening staat zoals men in de christelijke Middeleeuwen geloofde, maar zich in tegendeel in diepe wanorde en tegenspraak bevindt. Schlette stelt zich een religie en theologie voor die doordrongen zijn van het bewustzijn van een fundamentele "Dissens". "Religie als Dissens, als het-er-niet-mee-eens-zijn, als nee" (Schlette 1983, 138). Deze zou in de plaats treden van de vroegere, steeds mythisch, religieus of theologisch gedragen bevestiging van de wereld als kosmos of schepping.

Zowel bij Rahner als bij Tillich en Jüngel werd aan de dood tenslotte een religieuze zin toegekend. Bij Rahner en Tillich lag die zin al in de dood zelf, bij Jüngel krijgt hij zin door de bijbelse dimensie ervan. Er zijn ook theologieën die werkelijk geen zin geven aan de dood. We kunnen daarom spreken van een aporie-model: de dood is dis-sens, een doodlopende straat, waaraan men in het levensverkeer geen betekenis kan geven. Zulk een theologie concentreert zich volledig op het leven; zij zal niet spreken van een doorgang van het individuele leven door de dood heen, ook niet van een gegrond zijn van het menselijk leven in de grond van het zijn, ook niet als een herschepping na de dood. Zij zal zich met de dood als zodanig niet bezighouden, tenzij om hem te bestrijden. Zo'n theologie kan onder meer gevonden worden bij Dorothee Solle, die we hier aan het woord laten.

### *De antropologische dimensie*

Sprekend over de mens is de individualiteit voor Solle niet de laatste en hoogste categorie. Onze menselijke existentie kan niet gedefinieerd worden middels de grenzen van ons lichaam of het unieke van onze persoonlijkheid maar middels onze sociale betrekkingen. "Ons wezen is een levendige betrekking tot anderen, die berust op wederzijdse hulp en gedragen wordt door een elementaire behoefte aan communicatie" (Solle 1980, 99). Wanneer Jungel spreekt over een mens als relatiewezen, is dat niet hetzelfde als wat Solle hier bedoelt. Jungel ziet als horizon van alle relaties de relatie met God, die een persoonlijke relatie is (Jungel 1976, 115). Bij Solle is de nadruk op een persoonlijke relatie met God een gevaarlijke erfenis van het burgerlijk individualisme. "We kunnen niet spreken over God zolang we geen deel zijn geworden van de historische beweging die het lijden door ongerechtigheid opheft" (Solle 1980, 102). De dood



wordt dan ook niet als probleem voor het individu gesteld. De vaak gestelde vraag of met de dood alles uit is, noemt Solle een goddeloze vraag. "Zo kunnen alleen diegenen vragen wier ik binnen de grenzen van het individu gevangen ligt" (Solle 1967, 122). Naar het individu gezien, is de dood geheel datgene wat Feuerbach en Fuchs onder de natuurlijke dood verstaan: het einde van het biologisch leven. Hoop op weerzien na de dood of hoop op een individueel voortleven zijn "krukken van het geloof" (Solle 1971, 68). De angst voor de dood kunnen we alleen maar echt overwinnen door de liefde, niet door narcistische voortlevingsideologieën en niet door de zekerheid van dood, kapitaal, bezit, carrière en veiligheid.

### *De christologische dimensie*

Christus is opgestaan uit de doden. Die boodschap had en heeft de kracht om het leven te veranderen. Die kracht ligt in het navolgen van Christus, dat betekent delen in zijn leven, lijden en sterven. De opstanding van Christus vereren maar er niet in delen, is "christolatrie" (Mary Daly). Hem als een autoriteit boven de werkelijkheid plaatsen en hem niet in verband brengen met bevrijdingservaring is "christofascisme" (Solle). Zo laten we het goddelijk wezen handelen in onze plaats en tegenover dit wezen kunnen we dan een houding ontwikkelen van verering, aanbidding, idolatrie, maar niet van navolging en participatie (Solle 1980, 98).

De navolging van de opstanding van Christus geschiedt in het werken voor gerechtigheid en vrede. Opstanding moet in verband worden gebracht met bevrijding, dat is niet persoonlijke onsterfelijkheid maar een leven voor de dood voor alle mensen. Opstanding, nieuw leven zien we waar de woorden "mijn" en "dijn" hun zin verliezen, waar God de liefde is die in de geschiedenis menselijke gemeenschap vormt. Een ander element van opstanding, en dus van navolging, zien we in solidariteit met de armen. "Wij weten dat wij overgegaan zijn uit de dood in het leven, omdat wij de broeders liefhebben" (1 Jo 4,14). Dat is iets wat nu gebeurt. 'uit de dood' is een beschrijving van het gewone leven, dat dood is in zijn hebzucht, in zijn doodssymbolen van geld en macht. Een derde kenteken van het nieuwe leven, van het leven voor de dood, is het afschaffen van heerschappij en privileges. Jezus waste zijn leerlingen de voeten, een nieuw teken van solidariteit. Daar liggen de aanwijzingen over hoe navolging eruit moet zien. "Het geloven in Christus en in zijn opstanding betekent niet meer en niet minder dan dit leven naar zijn model" (Solle 1972, 38).

### *De eschatologische dimensie*

Opstanding betekent dus afleren van de onderdrukkerstaal, verandering van levensstijl en het vormen van nieuwe gemeenschap. De zin van de christelijke godsdienst is dat 'gij, gelovende, het leven hebt in Zijn naam' (Jo 20,30). "Geloven in de naam van de zoon Gods betekent zoiets als van de burgerlijke naam van de mens Jezus van Nazareth overgaan op de eeuwige

naam, de naam Christus die wij allemaal dragen. Het betekent, weer weten en ervaren dat dit leven van een arme, dit leven van strijd en lijden, de waarheid is ook voor ons leven. Toen hij werd doorgemarteld, liep er niets ten einde, alles begon toen pas goed. Dat noemen we opstanding" (Sölle 1980, 90).

Het bericht over Christus' opstanding gaat over het authentiek leven op aarde. Dat heeft niets van doen met een individueel leven na de dood. Het metafysisch wereldbeeld met zijn conceptie van twee ruimten en twee tijden heeft volstrekt afgedaan. De belofte dat God eens alle tranen zal afwissen, betekent alleen iets wanneer we hier en nu gerechtigheid doen.

In zoverre het leven voortgaat, is dat boven-individueel. De mens heeft iets van het leven dat hijzelf niet meer is maar waaraan hij deelneemt: "Ik eet niet meer, maar er wordt brood gebakken en gegeten; ik drink niet meer, maar de wijn van de broederlijkheid wordt verder gedronken; ik adem niet meer als deze vrouw van de twintigste eeuw, maar de lucht zal er zijn voor allen" (Sölle 1967, 122). Opstanding is een proces, het begin van het rijk, niet zijn voltooiing. "Vrijheid is voor ons geen geschenk dat ons eens en voorgoed werd gegeven. In het begrip 'permanente bevrijding' zijn kruis en opstanding beide aanwezig" (Sölle 1980, 100).

### *3 THEOLOGISCHE GESTALTEN VAN LEVEN-MET-GOD*

De verschillende christelijke theologieën zijn variaties op het thema "leven met God is sterker dan de dood". Zij geven daarmee geen kant-en-klaar antwoord op de feitelijke negativiteit van de dood. Dat antwoord is niet te geven, ook niet in formules van een geloofsbelijdenis. Wel wordt het vertrouwen op Gods macht en goedheid geconfronteerd met de dood van Jezus en met de eigen dood (Haring 1983). In die uitdaging gaat het tenslotte om het leven, en wel om de kracht van het leven-met-God.

De verschillende theologieën die wij opvoerden hebben alle de intentie om het christelijk potentieel te vertalen ten bate van nu levende mensen. In verschillende talen wordt uitdrukking gegeven aan een geloof dat berust op levensgemeenschap met God. Al deze talen staan op tegen het zomaar aannemen van een schijnbare feitelijke, van de fataliteit van het leven. "De dood heeft niet het laatste woord"; zo luidt de titel van een boekje van Helmut Gollwitzer (1975). Het laatste woord is aan de levensgemeenschap met God. Daarin zou de kern van al de gerepresenteerde theologieën samengevat kunnen worden.

In deze paragraaf benaderen we deze theologieën evaluatief. Na een blik op het pluriforme karakter ervan (3.1), stellen we de vraag hoe het seculaire en theologische concept van de dood zich in de verschillende theologieën tot elkaar verhouden en welke mogelijkheid daarin ligt voor een meditatio mortis (3.2).

### 3.1 Een pluriforme theologie van de dood

Stromingen in het moderne denken hebben het hechte bestel van de christelijke oriëntatie op de dood bestormd. Ze hebben echter ook de theologie gedwongen spanningen op te nemen en te verwerken. Dit is geen nieuw verschijnsel. Het geloof heeft zich altijd geprofileerd in relatie tot de cultuur waarin het leeft. Door de eeuwen heen vertoont het bijbelse en christelijke weten omtrent de dood verscheidenheid. Het idee dat de mens de dood kan overwinnen, verschijnt pas heel laat in de bijbel in de eerste 25 jaar van de tweede eeuw voor Christus in Dan 12,2 en Makk 7. Het komt op in de tijd van hevige vervolging tegen de Joden, ontketend door Antiochus Epiphanes (Boismard 1975, 72). In heel de traditie van het oude testament leeft de overtuiging dat God schepper is en Heer van het leven, en dat Hij hen, die de wet onderhouden, beschermt en bemint. Het wordt in een later stadium onaanvaardbaar dat God, als Heer van het leven, dit leven niet zou teruggeven aan hen die het omwille van Hem verloren. De voorstelling van de verrijzenis is een concrete vormgeving van de adequate vergelding waar het rechtvaardigheidsgevoel van de oudtestamentische mens om vroeg, en tegelijkertijd van het blijvende voortbestaan van de gemeenschap met God, iets dat voortspuit uit de wederzijdse trouw aan het verbond (Nelis 1970, 380). Die vormgeving aan het verrijzenisgeloof is niet van meet af aan definitief. Zelfs in het nieuwe testament krijgt het verschillende formuleringen, naargelang de milieus en culturen waarin men leeft. Ook de dood van Jezus wordt binnen het nieuwe testament niet op een en dezelfde manier benaderd. Schillebeeckx ziet er uiteenlopende aanzetten tot een begrijpend beoordelen van de zin van de dood van Jezus (zie Schillebeeckx 1974, 224-241).

Het is niet verwonderlijk dat ook in de geschiedenis van de christelijke theologie de accenten verschillen en dat deze te maken hebben met culturele factoren die de oriëntatie op de dood tekenen. We mogen terugverwijzen naar de voorstellingen van de wederkomst van Christus op de jongste dag in de vroege Middeleeuwen, tegenover de nadruk op het bijzondere oordeel in de late Middeleeuwen. Het zijn accenten die, in relatie tot de veranderende culturele oriëntatie op de dood, worden verlegd.

In de huidige periode bestaan verschillende theologieën over de dood naast elkaar. Zij zijn getekend door de pluriforme opvattingen van en houdingen tegenover de dood, die in onze cultuur waarneembaar zijn. In het themanummer "Leven ondanks de dood" dat het Tijdschrift voor Theologie in 1970 uitbracht, schreef de redactie "Het vanzelfsprekende geloof in een naaards leven dat eens het hart van de westerse cultuur uitmaakte, is zienderogen aan het verdwijnen, ook onder christenen en theologen". Het visioen van een betere aardse toekomst was ontstaan, waarin alle aandacht zich vestigde op de actieve inzet voor een menswaardiger wereld waarin het goed wonen is voor allen. De eschatologische symbolen gaan staan voor belofte en hoop, voor een maatschappij- en kerkkritische praxis. In de recente discussie over de eschatologie blijkt de in 1970 geconstateerde tendens zich niet rechtlijnig voort te zetten.

Er is weer aandacht voor de individuele eschatologie, maar dan binnen een nieuwe antropologische horizon (zie Van den Hoogen 1985).

De pluriformiteit in de theologie is mede bepaald door de pluriformiteit die zich in de culturele oriëntatie op de dood aftekent. De verschillende theologische modellen die wij hebben weergegeven, zijn geen posities die aanspraak maken op exclusieve geldigheid. Wanneer de dood enerzijds wordt gethematiseerd als een met het leven verbonden existentieel gebeuren en anderzijds als een maatschappelijk te bestrijden onheil, dan zijn dat posities die vragen en aanvullingen inhouden naar elkaar. Vragen en correcties ten aanzien van hun benadering van het typisch christelijke en ten aanzien van de wijze waarop zij in de huidige cultuur het geloven verstaanbaar maken

### *3.2 De seculaire en theologische basis voor meditatio mortis*

De beschreven theologische modellen ondernemen een poging om de christelijke boodschap over de dood dicht bij het leven te plaatsen, zoals het nu in kennis en ervaring vorm krijgt. De theologie speurt naar de betekenis van de nabijheid van God, ook in de gedaante van het leven dat door de dood is getekend. We buigen ons nog eens terug over de verschillende vormgevingen, en vragen ons af hoe het seculaire en theologische concept van de dood wordt uitgewerkt in de betekenis die het kan krijgen voor de duiding van het leven. We bezien ook welke mogelijkheden daaruit volgen voor een meditatio mortis.

#### *Het teleologisch model: vrijheid*

Gezien naar de betekenis die de dood midden in het leven heeft, werkt het teleologisch model met een psychologisch concept. de dood "als datgene wat mensen geleidelijk aan gaan verstaan onder de dood" (Kastenbaum en Aisenberg 1972, 37). Deze neutraal psychologische beschrijving van de dood als een zich gedurende het leven ontwikkelend concept, wordt verbonden met de menselijke levensloop. De menselijke gang door het leven is niet neutraal maar betrokken op de uiteindelijke toekomst. Zij is een vrijheidsgeschiedenis. Op grond van die vrijheid kunnen mensen de oorspronkelijkheid van hun bestaan bereiken. Binnen het teleologisch model is de dood niet het punt waarop de vrijheid afloopt, maar juist het moment waarop ze op haar hoogtepunt komt. "Bij de dood kan de mens zijn eerste volmaakt persoonlijke daad stellen; de dood is het wezenlijke moment van volle bewustwording, van de vrijheid, van de godsontmoeting en van de beslissing over het eeuwig lot" (Boros 1965, 8).

Dood en vrijheid spelen een belangrijke rol: hun onderlinge relatie bepaalt de kwaliteit van het leven-met-God. Een mens neemt namelijk in vrijheid beslissingen vanaf zijn ontstaan tot in zijn dood. In die beslissingen tekent zich een lijn af die iets

absoluuts geeft aan het mensenleven. Dat absolute schuilt in het ontwerp dat aan de mens ten grondslag ligt: als op God betrokken. In die betrokkenheid wordt hij pas heel, vol en werkelijk mens. Leven-met-God voltrekt zich concreet in de beslissingen om trouw te zijn aan zichzelf en aan anderen. In zulke beslissingen komt God nabij en schenkt Hij zichzelf aan de mens (Rahner 1976, 414-429).

De grote kritiek op deze theologie betreft de snelle verbinding in de drieslag "Ende-Vollendung-Gültigkeit" Gaboriau (1967) ziet daarin een voorbijgaan aan concrete psychologische observatie. Deze theologie zou heenstappen over de non-sens van de dood en hem zo niet serieus nemen. Inderdaad wordt de non-sens van de dood in deze theologie niet gethematiseerd. Bovendien leidt de aandacht voor het doodsmoment, dat als voldoende geverifieerde ervaring niet meer mededeelbaar is, al snel tot speculaties (vgl. Haring 1983, 182). We kunnen ons dan ook afvragen of het neutraal psychologisch concept, dat we met deze theologie hebben verbonden, niet alleen een theologische vulling, maar wellicht een opvulling krijgt. Dat lijkt te gelden voor de "eindbeslissingshypothese" zoals ze door Boros is geformuleerd. de dood wordt daar hypothetisch opgevuld tot een antropologisch activum. Waar het echter gaat om de betekenis van de dood midden in het leven, is een theologisch verantwoorde mogelijkheid voor meditatio mortis aanwezig. Deze berust op een christologische basis: Jezus Christus is de mens die God op geen enkele manier weigerde. Zo is het menselijk bestaan definitief bedoeld. Maar deze definitieve bedoeling wordt in de levensbeslissingen die mensen zelf nemen, gerealiseerd. Het menselijk handelen staat in het licht van de uiteindelijke vrijheidsbeslissing waarin het leven definitief wordt. Dit is een "reminder". De ernst van het leven komt in herinnering, want in het handelen van nu realiseren zich beslissingen die zich in de dood op een absolute wijze verdichten.

#### *Het interdependentie-model: moed*

In het interdependentie-model berust de gedachtengang over de dood op de voortdurende ervaring dat het niet-zijn deel is van het eigen zijn. Er is de steeds aanwezige latente ervaring van het zelf-moeten-sterven. Tillich werkt deze spanning uit en baseert de moed om te leven op God als de grond van het zijn. God is de scheppende grond van alle zijn. Hij staat niet naast of boven het zijnde maar is ieder zijnde nader dan het zichzelf is. God is de "levende", dat wil zeggen dat Hij bij zichzelf en in het schepsel het niet-zijn bestendig overwint. In relatie met God ontvangt het schepsel de macht om te zijn ondanks het niet-zijn. Leven-met-God betekent het overwinnen van de existentiële vervreemding. Vervreemding bestaat hierin dat een mens vervreemd is van datgene waarbij hij krachtens zijn wezen hoort. De vervreemding van het zijn, van doel en oorsprong van het leven, houdt ook vervreemding in van zichzelf en van de andere mensen. Nu is de mens het wezen, dat van deze vervreemding weet: omdat hij van zijn vervreemding weet, kan hij tastend vragen naar het ware zijn. Dat doet hij in geloof; in de

vervreemding blijven hangen is zonde, ongeloof. In het leven-met-God overwint hij de existentiële vervreemding.

Wanneer we vragen naar het doel van een meditatie over de dood in termen van Paul Tillich, zullen we als antwoord krijgen de moed om te zijn. In de dood wordt onze ontische zelfhandhaving door het niet-zijn bedreigd. Daarom is de angst voor de dood basaal en onontwijkbaar. Ze kan niet weggeargumenteerd worden, zelfs niet door de onsterfelijkheid van de ziel, want existentieel is ieder zich bewust van het volledig zelfverlies dat de biologische dood met zich meebrengt. De werkelijkheid bezit de grondstructuur van de zelf-wereld correlatie, bij het verdwijnen van de ene kant, de wereld, verdwijnt ook de andere kant, het zelf. Wat blijft, is hun gezamenlijke grond, maar de structuurrelatie wordt vernietigd.

Hieruit ontstaat de vraag of het mogelijk is zichzelf te beamen ondanks de bedreiging van de ontische zelfhandhaving door het niet-zijn (Tillich 1969, 47-50). Voor Tillich ligt die mogelijkheid in de moed. De moed is de zelfbeaming van het individu ondanks het niet-zijn (1969, 89). Het subject van de zelfbeaming is het individuele ik dat in de wereld, dat wil zeggen in de structuur van het zijnde, participeert. Deze structuurrelatie wijst naar twee aspecten die in de menselijke zelfbeaming wel onderscheiden maar niet gescheiden kunnen worden. Aan de ene kant is er de beaming van het zelf als een zelf-individuatie. Aan de andere kant is er de beaming van het zelf als een deel-participatie. Individuatie is de beaming van het zelf als een apart, zelfgeconcentreerd, geïndividualiseerd, vrij, onvergankelijk, zichzelf bepalend zelf. Participatie is de beaming van het zelf als onderdeel. Mensen zijn deel van iets waarvan ze tegelijkertijd zijn gescheiden.

De moed om te zijn is tegelijkertijd de moed tot individuatie en de moed tot participatie. Het is een en dezelfde moed die de dubbele bedreiging van het niet-zijn op zich neemt. Het niet-zijn bedreigt immers de zelf-wereld correlatie. Daarom is de moed om te zijn in wezen altijd de moed om onderdeel te zijn en de moed om zichzelf te zijn in onderlinge samenhang. Overeenkomstig de polaire structuur van de werkelijkheid is een mens meer tot participatie in staat naarmate hij meer op zichzelf is betrokken. Deze essentiële verbondenheid van participatie en individuatie wordt echter in de existentie verbroken; dat is de situatie van de menselijke eindigheid en vervreemding. De moed om zichzelf te zijn scheidt zich af van de moed om onderdeel te zijn, en omgekeerd. In hun isolement verworden ze: de angst die ze in zich hadden opgenomen krijgt een vernietigend karakter (1969, 89-152). Omdat in de existentiële vervreemding de twee polen, individuatie en participatie, uit elkaar geraken, ontstaat de vraag of er een mogelijkheid is deze polen in zich te verenigen. Tillich ziet die mogelijkheid in de transcendentie. De moed, die de angst in zich opneemt, dient te wortelen in de macht van het zijn die groter is dan de macht van het eigen zelf en groter dan de macht van de eigen wereld. Noch de zelfbeaming als onderdeel, noch de zelfbeaming als zichzelf, gaat de menigvuldige bedreiging door het niet-zijn te boven. Daarmee heeft de moed om te zijn religieuze wortels; religie is namelijk de

toestand van gegrepen te zijn door de macht van het zijn zelf. Wie deze moed heeft, moet boven zichzelf en de wereld waarin hij participeert, uitkomen om de macht van het zijn te vinden en van daaruit een moed te putten, die boven de bedreiging van het niet-zijn is verheven.

### *Het contrast-model: relatie*

Het contrast-model gaat uit van het biologisch concept dat de dood het einde is van datgene wat heeft geleefd. Vanuit antropologisch gezichtspunt kan daaraan geen enkele zin worden gegeven: alle relatie gaat verloren. In de theologie van Jüngel wordt de ervaring met of omtrent de dood niet gevuld of opgevuld, maar de geloofservaring wordt er naast gezet. Het geloof leeft in de hoop dat aan Gods levenwekkende communicatie met de mens, ook in de dood, geen einde komt. Leven-met-God ligt niet ingevouwen in de mens, maar het is een aanbod van Godswege. Dit aanbod moet worden omgezet in een seculaire humaniteit: de zorg voor de relationele structuur van het samenleven van mensen.

Jüngel staat in de traditie van de "theologie van het woord Gods", er kan slechts over God gesproken worden omdat God zelf gesproken heeft (zie Logister 1979, 352). Een mens moet door het woord van zichzelf worden losgerukt om op een nieuwe wijze bij zichzelf terug te keren. Het is niet de ervaring met de eigen existentie of met de dood die fundamenteel is, maar de ervaring met de dood van Jezus. Het geloof is de bereidheid om in deze laatste ervaring te gaan staan en van daaruit de ervaring over de dood nieuw te beleven. Die nieuwe ervaring draait de oude om. Luther draaide het oude gezang om: "media morte in vita sumus"; het is vanuit Gods aanbod niet meer "midden in het leven zijn we in de dood", maar "midden in de dood zijn we in het leven". De aanname van Gods relatie met Jezus tot in de dood draait onze ervaring van een leven ten dode om: van dan af is de dood door leven omstraald. In die nieuwe ervaring met onze oude ervaring wordt het-leven-met-God aangeboden als een weg die de dood overwint. Uit Jüngels theologie kunnen we geen directe aanzet afleiden voor een meditatie over de dood. De meditatio mortis zoals die eeuwenlang is beoefend, lijkt voor Jüngel niet te behoren tot de zuiver bijbelse traditie. "Dat ons leven een 'commentatio mortis' dient te zijn, is geen opvatting die op grond van de bijbel te verdedigen valt.. de bijbel laat er geen twijfel aan bestaan dat de dood eenvoudig verschrikkelijk is, afschuwelijk. Maar als men zich aan de bijbel wil houden, kan men het rustig aan de wijsgeren overlaten om de dood te beschouwen als de inspirerende genius van de filosofie" (Jüngel 1973, 71). Jüngels argument is dat de bijbel het leven onvergelijkelijk veel hoger stelt dan de dood. Volgens de bijbel is de dood voorwerp van bespottling en niet van meditatie.

Wanneer Jüngel de term "meditatio mortis" in positieve zin zou gebruiken, zou ze een activiteit inhouden tegen de dood. Ze zou de dood als macht bespotten en bedreigen met als doel het bereiken van een natuurlijke dood die komt aan het einde van

een verzadigd leven. De meditatie zou moeten opsporen waar de dood macht krijgt voordat hij als natuurlijk einde komt: ze richt zich op elke dodelijke beweging die relatieloosheid veroorzaakt. Want de dreiging van de dood zit in de macht om relaties af te breken. Een meditatie zou als resultaat hebben dat de anticiperende dood wordt betrappt overal waar levensbetrekkingen worden verstoord.

### *Het aporie-model: bevrijding*

Het aporie-model ziet de dood als een sociologisch concept dat nagaat welke institutionele regelingen de grenservaringen zodanig ordenen, dat ze de fundamentele structuren van het sociale leven niet verstoren (Berger en Berger 1977, 275). Solle gaat hier op in om er de maatschappelijke geloofsconsequentie van te ontlede. Zij is, in tegenstelling tot Rahner en Tillich, huiverig voor een theologie van de eindigheid. Zij concentreert zich op de opstanding die een maatschappelijke kritiek op de dood inhoudt, of beter gezegd: op het leven. In het leven, vóór de dood, mag en moet worden gesproken en gehandeld vanuit de opstanding. Zij houdt zich aan de dood als grens en spreekt niet over het doodsmoment, noch over een hierna voor het individu.

Bij Solle ligt het leven-met-God in de solidariteit van mensen die werken om dit leven uit de doodbrengende machten van alle heerschappijen te bevrijden. Leven-met-God wordt bijbels uitgedrukt in de "opstanding" die de betekenis heeft van deelname aan het bevrijdingsproces dat God is. In de geloofsbelijdenis van het Keulse politiek avondgebed heeft Solle de traditionele uitspraak "Ik geloof in het eeuwig leven" vervangen door "Ik geloof in de vrede die maakbaar is". Niet meer leven in een hiernamaals is voorwerp van christelijke hoop, maar de vrede die wij kunnen en moeten maken. De hoop richt zich op het "eschaton van onze immanentie" (E. Bloch). In mensen zijn nog niet gerealiseerde mogelijkheden aanwezig en in ons politieke handelen kunnen we die mogelijkheden aanspreken om een betere toekomst steeds dichterbij te brengen. Zo heeft Solle de traditionele christelijke toekomstverwachting voor het eigentijdse bewustzijn opnieuw geïnterpreteerd en geactualiseerd. Zij staat daarin niet alleen; zij bevindt zich in gezelschap van een aantal theologische richtingen, zoals de theologie van de hoop, politieke theologie, theologie van de revolutie en bevrijdingstheologie. Deze komen hierin overeen dat ze bijbelse en dogmatische uitspraken over een hemel aan de andere zijde van dit leven, en beelden over een leven bij God aan het einde van de geschiedenis, niet betrekken op een werkelijke hemel hierna, maar ze interpreteren als symbolische beloften voor onze geschiedenis, utopieën voor deze wereld (Wiederkehr 1983).

Leven-met-God is een aanbod. De betekenis daarvan wordt in de eerste plaats gevonden in een analyse van de werkelijkheid, pas in tweede instantie via een theologische analyse. De hermeneutiek begint onderaan: "bij de werkelijke mensen in hun maatschappelijke situatie" (Solle 1980, 29). Daar begint ook een meditatie over de dood. Zulk een meditatie zal dan niet berusten op een theologie van de eindigheid; die heeft al voldoende en



teveel een rol gespeeld in het religieuze denken. Deze meditatie zal zich baseren op het gegeven dat mensen beroofd kunnen worden van hun levensmogelijkheden. "Wij zijn doodbaar. Dit te weten is belangrijker dan te herhalen dat we sterfelijk zijn" (Sölle 1981, 92). Meditatie over de dood is de pendant van de strijd tegen de dood. Religieus denken is gericht op het leven, op de strijd tegen de dood, tegen het "objectief cynisme" waarin alles "dood" is.

In de schets van de vier modellen komt naar voren dat zij alle op eigen wijze hun positie bepalen tegenover de veelvormige werkelijkheid van de dood. Zij brengen deze positie in verband met de geloofswerkelijkheid "leven-met-God is sterker dan de dood". De vier theologische perspectieven die daaruit ontstaan hebben elk hun eigen waarde. Zij verbinden een opvatting van de dood en een interpretatie van religie met het concrete leven naar individuele, sociale en maatschappelijke aspecten. Het zijn even zovele bemiddelingen van het theologisch concept van de dood als "het door leven-met-God gekritiseerde einde". Elke positie levert een eigen bijdrage aan de vraag welke betekenis de christelijke eschatologische symbolen voor nu levende mensen kunnen krijgen.

De vraag blijft nog, hoe mensen deze betekenissen, of een enkele daarvan, ook werkelijk tot de hunne kunnen maken. Het menselijk zieleleven heeft volgens Freud, in "Totem und Tabu", bepaalde prikkels nodig om tot werkzaamheid te geraken. Hij haalt Goethe aan:

*"Was du ererbt von deinen Vatern hast,  
Erwirb es, um es zu besitzen"*

*(Faust, deel I, scene 1)*

In de traditie van de kerk heeft het pastoraat de functie van prikkel om het geërfde te verwerven. Daarvan wil het volgende hoofdstuk een proeve zijn.

# HOOFDSTUK III

## PASTORAAT ALS COMMUNICATIEF ZELFONDERZOEK OVER DOOD EN RELIGIE

Uitgaande van de sociaal-culturele en theologische context die is geschetst in de hoofdstukken I en II, ontwikkelen we in hoofdstuk III een poimenische methode om de orientatie op de dood in een religieus perspectief te verhelderen. Later, in hoofdstuk IV, zullen we verslag doen van het empirisch onderzoek over het effect van deze methode. Dit wil niet zeggen dat zij enkel terwille van het effectonderzoek is ontwikkeld. Zij is tenslotte bedoeld als handreiking voor het pastoraat in de praktijk.<sup>1</sup>

In dit hoofdstuk gaan we als volgt te werk. In paragraaf 1 staan we stil bij de twee belangrijkste stromingen in het pastoraat. In paragraaf 2 introduceren we een communicatief pastoraat over dood en religie, berustend op de twee poimenische richtingen, en bespreken de ecclesiale context en de doelstellingen ervan. In paragraaf 3 beschrijven we de methode van communicatief zelfonderzoek waarin deze doelstellingen worden gerealiseerd.

### *1 PASTORAAT TUSSEN SYMBOOLCOMPLEX EN SYMBOLISERING*

Pastoraal handelen is gericht op het bevorderen van religieuze communicatie (Van der Ven, 1984). Onder "religieuze communicatie" verstaan we het uitwisselen van uiteindelijke betekenissen die mensen aan hun persoonlijk en maatschappelijk leven verlenen, met het oog op de ontwikkeling van een verstandhouding zowel in henzelf alsook tussen hen, en daarin met de culturele traditie van het christendom, waardoor uiteindelijke zin en/of onzin, mede in relatie tot het christelijk geloof, ter sprake komt. De gerichtheid op bevordering van deze religieuze communicatie krijgt in het pastorale handelen verschillende vormen. Het kan zich liturgisch afspelen in het vieren van religieuze communicatie, het kan een catechetische

---

<sup>1</sup> Met het oog op gebruik in de praktijk zal een aparte uitgave verschijnen waarin de concrete vormgeving van de methode gedetailleerd wordt weergegeven.

gestalte krijgen in het leren van religieuze communicatie, het kan zich in de kerkopbouw realiseren door het scheppen van institutionele voorwaarden voor religieuze communicatie, en het kan vorm krijgen in hulpverlening bij het herstel of de voortgang van religieuze communicatie

Deze laatste vorm van pastoraal handelen noemen we pastoraat. Het gaat hier om situaties waarin iemand vraagt c.q. uitgenodigd wordt om een religieuze betekenis te verlenen aan situaties waarin deze betekenisverlening geblokkeerd is geraakt. Het pastoraat is erop gericht de handelingscompetentie weer vlot te trekken door belemmerende factoren te onderkennen en nieuwe perspectieven te ontwikkelen met het oog op het vinden van geloofsidentiteit.

De poimeniek, de pastoraaltheologische subdiscipline waarin het pastoraat object van onderzoek is, kent twee richtingen. Heitink (1977) spreekt in dezen van een "tweestromenland". Deze richtingen kunnen we scherper ten opzichte van elkaar profileren wanneer we gebruik maken van de theorie van het symbolisch interactionisme. We onderscheiden de poimenische richtingen in de wijze waarop zij interveniëren in het menselijk proces van zingeving. Dit kan gebeuren via overdracht van het symboolcomplex of via ondersteuning van de persoonlijke symbolisering. Onder symboolcomplex verstaan we een geobjectiveerde sociale realiteit waarin een systeem van betekenisverlening ligt opgeslagen. Dit is een meer of minder samenhangend geheel van symbolen dat in een cultuur of deelcultuur is gecreëerd om de identiteit uit te drukken, bijvoorbeeld "het woord van de schrift" of "de leer van de kerk". In spanning daarmee staat de persoonlijke symbolisering. Hieronder verstaan we de subjectieve zingeving: de wijze waarop mensen hier en nu hun waardenorientaties symboliseren.

Een theorie van het pastoraat wordt gekenmerkt door de positie die zij inneemt op een continuum met het overgeleverde symboolcomplex aan het ene, en de persoonlijke symbolisering aan het andere uiteinde. In de volgende subparagrafen komen de poimenische richtingen volgens genoemd differentiërend kenmerk aan de orde: het kerugmatisch pastoraat (1.1) en het participierend pastoraat (1.2). Beide richtingen worden kort besproken naar karakteristieken met betrekking tot kerkbeeld, doel, methode en oriëntatie op de dood. We leggen op die manier accenten die voorkomen zowel in de rooms-katholieke als in de reformatorische theorie en praktijk van het pastoraat, beseffend dat het hele scala van poimenisch handelen een veel complexer realiteit is.

### *1.1 Kerugmatisch pastoraat*

De term "kerugmatisch" duidt op een type pastoraat dat de verkondiging (kerugma) van een geobjectiveerd symboolcomplex centraal stelt. Dit symboolcomplex, Gods woord of de leer van de Kerk, is een voorgegeven grootheid, en wordt gezien als de symbolisering van de geopenbaarde waarheid. Het gaat vooraf

aan de ervaring en staat er ook tegenover. Dit symboolcomplex verschaft de richtlijnen voor een gelovig leven.

### *Kerkbeeld*

Deze richting in het pastoraat sluit aan bij de westerse kerk wier zorg het sinds eeuwen is de inhouden van haar werkelijkheidsdefinitie te beschermen en door te geven. De inhouden van de werkelijkheidsdefinitie zijn van bijbelse of kerkelijke oorsprong. Vanuit zienswijzen die in het verleden tot stand kwamen zijn bepaalde gedachten, gevoelens en gedragingen voorgestructureerd. Via de symbolisering hiervan wordt aan mensen geleerd hoe zij als gelovigen hun waardering dienen uit te zetten. De identiteit van de gelovigen is gebonden aan het symboolcomplex. Dit manifesteert zich tot op vandaag in de wakende aandacht voor orthodoxie, de eis van overeenstemming in gedachten en taal met de traditie (vgl. Nijk 1968, Bartholomäus 1978).

In de rooms-katholieke variant van deze richting wordt het pastoraat gezien in een voortdurende correlatie tot de kerk. Het is van haar afhankelijk en tegelijk naar haar toeleidend; via overdracht van het kerkelijk symbolum en het aanvaarden ervan, raken mensen geïntegreerd in de religieuze levensordering van de kerk (vgl. Offele, 1969).

In de reformatische variant van deze richting hangt het pastoraat nauw samen met de verkondigingsopdracht van de kerk. Niet alleen in prediking en sacramenten, maar ook in het pastorale gesprek gaat het om de verkondiging van Gods woord. Pastoraat is prediking, toegepast op de situatie van mensen in de context van de gemeente. Tenslotte zal het pastoraat slechts vrucht dragen als het leidt tot incorporatie in de gemeente (Thurneysen 1975, 279).

### *Doel*

Wanneer we het doel van kerugmatisch pastoraat omschrijven als het leiden van de pastorant naar geloofsidentiteit, dan gaat het hier om een symboolcomplex-gebonden identiteit. Weliswaar mag de situatie van de pastorant niet worden veronachtzaamd, maar deze wordt geïnterpreteerd in het licht van het symboolcomplex waarin het woord van God geautoriseerd aanwezig is. Het gaat erom onder dit woord te gaan staan en van daaruit te ontdekken wie men werkelijk is: een van zichzelf vervreemd mens, die slechts thuisraakt in de gemeenschap met God door Zijn genadige vergeving c.q. door het gezagvolle woord van de kerk.

### *Methode*

De methode van het kerugmatisch pastoraat wordt gekenmerkt door de positie van de pastor als degene die vanuit het symboolcomplex naar de pastorant toewerkt. Alle gebruikte middelen staan in dienst van het te verkondigen woord van God of van de te verduidelijken leer van de kerk. Het pastoraat krijgt gestalte in gebed en gesprek. Er zijn binnen de

kerugmatische richting geen eenduidige aanwijzingen voor het voeren van pastorale gesprekken. Bij Thurneysen, die de belangrijkste theoreticus is in deze school, is een ontwikkeling zichtbaar van toespreken naar dialogeren. De pastor is weliswaar altijd een luisteraar, maar in de vroegere werken van Thurneysen heeft dit luisteren een voorwaardescheppende functie: het is er om Gods woord te laten doorbreken in de pastorant. In Thurneysens latere werk uit 1968 krijgt het gesprek meer het karakter van een ontmoeting tussen twee mensen die ieder in hun eigenheid op elkaar afgestemd raken. In deze ontmoeting zelf wordt het heil van God zichtbaar en verschaft God zich toegang tot de mens.

### *Orientatie op de dood*

Het eigene tegenover sociaal-maatschappelijke en therapeutische disciplines bestaat hierin dat het alleen aan het pastoraat is opgedragen "Gods woord over leven en dood te verkondigen" (Thurneysen 1968, 240). Naar de inhoud is het pastorale gesprek in de kerugmatische school verkondiging van onvoorwaardelijke vergeving en belofte van eschatologische verlossing (Riess 1973, 172).

In het pastoraat dat betrekking heeft op de orientatie van mensen op de dood betekent dit dat mensen worden aangesproken vanuit Christus' overwinning op de dood. Hij heeft een einde gemaakt aan de macht van de dood: "ze zijn weggeslagen, men kan het niet sterk genoeg zeggen, de donkere handen van de dood die over het leven van de mens van alle tijden liggen" (Thurneysen 1968, 53). Dit eschatologisch perspectief is beslissend voor alle ervaring van of inzicht in de betekenis van de dood. De innerlijke strijd die zich in mensen afspeelt is als het ware slechts een afspiegeling van de eigenlijke strijd, de strijd die op Golgotha en op Paasmorgen is beslist.

### *1.2 Participerend pastoraat*

De term "participerend pastoraat" is ontleend aan Bons-Storm (1984). Deze benaming is een andere weergave van datgene wat ook wel wordt aangeduid als partner-gericht, eductief of counselingspastoraat. Het staat voor de richting die ervan uitgaat dat mensen, ook in religieuze zin, de theoretici zijn van hun eigen waarderingssysteem (zie Hermans 1981) via de symbolisering van datgene wat onuitgesproken in hen leeft, zullen zij ontdekken wie zij, in het licht van het evangelie, werkelijk zijn.

Deze stroming in het pastoraat sluit niet aan bij de kerk die haar zorg concentreert op de inhoud van haar werkelijkheidsdefinitie en het doorgeven daarvan, maar op een kerk die er alles aan gelegen is haar dienst op zulk een wijze aan te bieden dat deze recht doet aan de actuele historische situatie. Deze kerk is er zich van bewust dat ze slechts haar flexibiliteit kan bewaren wanneer ze zich baseert op het theologische axioma dat Gods heilshandelen nooit geschiedt buiten de geschiedenis van mensen en van de wereld waarin wij leven, maar juist daar midden in. Een teken hiervan kan worden gevonden in de constitutie van Vaticanum II "Gaudium et spes", waar de fundamentele bereidheid van de kerk wordt beleden om haar dienst te bewijzen aan de wereld van nu (nr 40, vgl. Barenz 1980, 71-76). Dit is een ecclesiologisch uitgangspunt voor de pastorale dienst aan de individuele persoon in diens eigen situatie.

## *Doel*

Ook in deze school kunnen we het doel van pastoraat omschrijven in termen van geloofsidentiteit. De toegang tot deze identiteit is echter niet gelegen in het woord dat de mens van buitenaf bereikt, maar in de diepte van het eigen zelf. Hiltner, de belangrijkste exponent van deze richting, formuleert als doel: "herstel van functionele eenheid" (Hiltner 1958, 89). Pastoraat is er derhalve op gericht om breuken in het functioneren van mensen te herstellen teneinde hun heelheid te bevorderen. Breuken in die heelheid zijn in de meest fundamentele zin een gevolg van de zonde: de vervreemding van mensen van zichzelf en van God. Pastorale hulp geschiedt vanuit het herdersperspectief. "Dat er een herder is" verschaft fundament en richting aan pastoraal handelen (vgl. Andriessen 1979). Van daaruit kan aan de pastorant een ondersteunende en gidsende relatie worden aangeboden om een nieuw antwoord te vinden op de vraag "wie ben ik?". Herstel van de functionele eenheid is dan een vertaling van het vinden of hervinden van geloofsidentiteit.

## *Methode*

De methode van het participierend pastoraat wordt gekenmerkt door de positie van de pastor die niet via het symboolcomplex naar de ander luistert, maar "via de ander naar het evangelie" (Faber 1985, 163). Dit luisteren geschiedt vanuit een "vorurteilslose Objektivitat" vanuit de achting voor het raadsel van een mensenleven (Jung 1974, 143). Rogers, op wie de methode van pastorale counseling goeddeels rust, spreekt van de "unconditional positive regard", de waardering van de persoon "in zijn totaliteit en onafhankelijk van de waarde die men aan zijn afzonderlijke gedragingen hecht of zou kunnen hechten" (Rogers en Kingnet 1974, 201). Het gesprek staat in het teken van de aanvaarding. Deze aanvaarding is onvoorwaardelijk

wanneer het lelijkste, het meest gevreesde (in termen van Hiltner: de zonde) wordt geaccepteerd. Onder die voorwaarde kan de gesprekspartner komen tot zelfaanvaarding en een fundamenteel vertrouwen dat het gevoel van functionele heilheid versterkt.

De belangrijkste pastorale interventies zijn erop gericht de ervaringen van de pastorant via diens symboliserings gestalte te geven en te ordenen.

### *Orientatie op de dood*

In het participerende pastoraat heeft de dood een andere plaats dan in het kerugmatische pastoraat. Het gaat er niet om Gods woord over leven en dood te verkondigen vanuit de wetenschap dat de eigen innerlijke strijd slechts een reflex is van wat eens en voorgoed in de strijd van Jezus Christus zijn betekenis heeft gekregen. Hiltner (1972, 148-165) ziet de dood als de uiterste menselijke crisis die op een complexe wijze met het leven is verbonden. Deze crisis vraagt om een psychische en gelovige verwerking. In het pastoraat gaat het erom de condities te scheppen om te komen tot een instelling die het mogelijk maakt met deze crisis om te gaan. Voor Hiltner (in navolging van Tillich) ligt de basishouding in de moed die de krachten en de beproevingen van het zelf in de juiste verhouding tot elkaar plaatst. Deze moed kan de "attitudinale brug" worden die het mogelijk maakt in de crisis over te steken naar vrouwen in God: enerzijds is er de overtuiging dat het leven goed is en door God geschapen, anderzijds is er het feit dat we niet weten waar we vanuit dit leven naar toe gaan. Dit participerend pastoraat zal het geloof niet van buitenaf verkondigen, maar het zal een conditie scheppen voor de genezende werkzaamheid van de dynamische krachten die in de pastorant zelf aanwezig zijn. Daarin ligt de basis voor het slaan van de "additudinale brug".

## **2 KERUGMA EN PARTICIPATIE ALS BOUWSTENEN VOOR COMMUNICATIEF PASTORAAT**

De twee poimenische richtingen, aangeduid als kerugmatisch en participerend, onderscheiden zich van elkaar door hun accentlegging: het pastorale handelen vindt zijn zwaartepunt in een objectief symboolcomplex, respectievelijk in de persoonlijke symbolisering. De spanning tussen beide polen is wezensnoodzakelijk voor elk pastoraat dat de ontwikkeling van geloofsidentiteit op het oog heeft. Het is moeilijk in te zien hoe het geloof van mensen tot ontwikkeling zou kunnen komen, los van de godsdienstige traditie of los van symbolisering van datgene wat mensen op dit moment belangrijk vinden in hun leven. De isolering van één der beide polen leidt tot een invalide geloofsidentiteit.

In beide genoemde richtingen is het gevaar van deze isolering aanwezig. Een eenzijdig kerugmatisch handelen fixeert het christelijk symboolcomplex op het verleden. Er is een

veronachtzaming van de context waarin het steeds opnieuw gestalte krijgt. Het veronderstelt een eenheid, op grond van Schrift of Kerk, die uitgaat van een totale identificatie en geen pluriformiteit verdraagt (vgl. Haarsma 1981, 187-211). De pastor, als geautoriseerde vertegenwoordiger van het symboolcomplex, wijst een weg, onafhankelijk van de cultuur en biografie van de pastorant. Er is een gebrek aan sociaal-psychologisch evenwicht. Een eenzijdig participerend handelen daarentegen doet tekort aan het theologisch evenwicht dat niet alleen uit de praktische ervaring, maar ook uit traditie ontstaat (vgl. Oden 1967). Een louter culturele aanpassing heeft reductie en verstarung van christelijke symbolen tot gevolg.

Een communicatief pastoraat is gefundeerd op de bouwstenen van kerugma en participatie. De geloofstraditie en het verhaal van het eigen leven worden met behulp van elkaar gelezen en daaruit worden consequenties getrokken voor het christelijk handelen (Zulehner 1984, 36). In deze paragraaf schetsen we de ecclesiale kontekst van een communicatief pastoraat (2.1) en de doelen ervan (2.2), toegespitst op de in de volgende paragraaf uit te werken methode van communicatief zelfonderzoek over dood en religie.

## *2.1 Kerkbeeld als context*

De traditionele leer over de rooms-katholieke kerk werkt niet stimulerend ten aanzien van de vooronderstellingen waarop het communicatief poimenisch handelen is gegrond. Het westers christendom vertoont sinds eeuwen een grote bezorgdheid omtrent de eigen specifieke werkelijkheidsdefinitie. De ambten in de kerk zijn er vooral op gericht het op deze werkelijkheidsdefinitie vastgelegde geloof te representeren. De rooms-katholieke kerk wordt feitelijk beschouwd als een hiërarchische organisatie waarin het leergezag toekomt aan de hogere geestelijkheid, de bisschoppen in gemeenschap met de paus. De gelovigen, degenen die participeren in een poimenische interactie, worden geacht in te stemmen met wat hun als christelijk geloof wordt voorgehouden.

Een communicatief poimenisch handelingsmodel gaat er echter van uit dat in de kerk een dynamiek aanwezig is die niet bestaat in het passief aanvaarden van het kerkelijk leergezag, maar in de actieve rol van de gelovigen bij de ontwikkeling en symbolisering van het geloof.

Zijn er in de katholieke theologie, vanuit de leer over kerk en geloof, aanknopingspunten die de ecclesiale implicaties van dit poimenisch handelen verantwoorden? Uitgaande van de kerk als Volk Gods, zoeken we die verantwoording in een reflectie op het spanningsveld tussen de persoonlijke overtuiging van de gelovigen en de officieel geldende leer van de kerk.

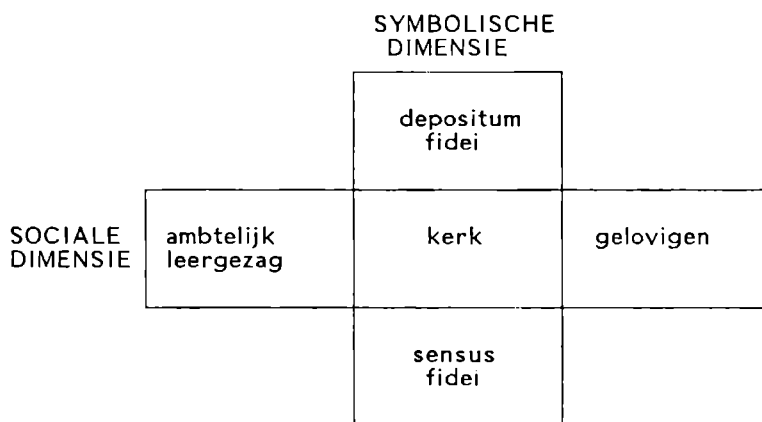
Vaticaanum II heeft een hernieuwde aandacht geschonken aan de bijbelse uitdrukking "Volk Gods" als beeld van de kerk. Deze aandacht komt tot uitdrukking in de constitutie *Lumen Gentium*. Zij geeft aan dat "kerk" in de eerste plaats het geheel van alle



gelovigen is. Deze gemeenschap van gelovigen heeft als pelgrimerend volk een historisch karakter; ze is blootgesteld aan alles wat met tijd, duur en geschiedenis te maken heeft (Willems 1986). Dit betekent ook dat de kerk geen onaantastbaar instituut is dat een eens en voorgoed omschreven depositum fidei tot zijn beschikking heeft dat slechts doorgegeven behoeft te worden. "Kerk is een steeds doorgaand verhaal" (Willems 1985, 113). Dit betekent dat in iedere maatschappelijke en biografische context de heilswaarheid die in dat verhaal opgeslagen ligt telkens opnieuw dient te worden uitgelegd. Heilswaarheid is niet onafhankelijk van de historisch wisselende ervaringen van mensen. Lumen Gentium erkent in feite dat de kerk niet een kudde schapen is wier herders alleen het einddoel kennen. Het volk Gods als geheel van alle gelovigen is actief subject van geloven. "De geloofszin van de gelovigen heeft een waarheidsvindende en -gerichte functie; hij berust in elk geval niet alleen op een afgeleide uit andere bron. De subjectiviteit van de gelovigen geeft mede vorm aan de geschiedenis van het christelijk geloof en van de kerkelijke leer. De geloofszin is de subjectieve voorwaarde voor de diepere kennis van het depositum fidei: het is het orgaan van het levende geloofsverstaan" (Fries 1985, 78).

Op deze wijze geïnterpreteerd, biedt de ecclesiologie van Vaticanum II een theologisch kader waarin een sociaal en symbolisch interagerende gemeenschap op waarheidsvinding gericht staat. De communicatie tussen gelovigen onderling (de sociale dimensie) en de relatie tussen betekenissen (de symbolische dimensie) kruisen elkaar. In schema III.1 is dit aangegeven via een horizontale as die de sociale, en een vertikale as die de symbolische dimensie representeert.

Schema III.1: Kerk als interagerende gemeenschap.



De sociale dimensie is gelokaliseerd in de interactie tussen het ambtelijk leergezag en de gelovigen. Volgens Fries (1985) heeft Vaticanum II twee dingen gedaan: de onfeilbaarheid van het volk Gods, dat wil zeggen van de gemeenschap van gelovigen uitgesproken, en de onfeilbaarheid van het door paus en bisschoppen vertegenwoordigde leergezag. Het officiële geloof van de ambtelijke kerk en het werkelijke geloof van het feitelijke kerkvolk staan open voor elkaar en normeren elkaar. In deze zin kan er sprake zijn van een democratische kerk in onderscheid van een totalitair instituut. Dit betekent dat er in de kerk geen instantie bestaat waarin alle macht is samengeballd. In de kerk bestaat een pluralisme van gaven, diensten en verantwoordelijkheden, op grond van de charisma's aan de kerk verleend. Dit betekent ook dat het resultaat van communicatie in de kerk geen rigide identiteit kan zijn die berust op een in formules voorgeschreven geloof. Het ambt in de kerk is niet bedoeld als tegenstander, maar als behoeder van de charisma's.

De symbolische dimensie bevat de relatie tussen het depositum fidei en de *sensus fidei*. Het depositum fidei, aan het ene uiteinde van de as, is de hele inhoudelijke volheid van het christelijk geloof zoals dat in de geschiedenis is doorgegeven, het geloofspand. De *sensus fidei*, het andere uiteinde van de as, is "een bepaalde wijze van kennen, die uit het geloof voortkomt en betrekking heeft op de wezenlijke inhoud van het geloof" (Vorgriemer 1985, 8). Deze *sensus fidei* levert kennisinhouden op die niet zozeer resultaat zijn van begrippelijke arbeid, maar van een concrete ervaring, die spontaan optreedt aan de hand van eerdere belevingen en reeds verworven kennis. De beide uiteinden van de as zijn normen voor de formulering van het geloof. Volgens de analyse van Haarsma (1981, 45-76) is de *sensus fidei*, als norm voor de geloofsformulering, sinds Vaticanum II sterker geworden. Geloofsformuleringen zijn tijd- en cultuurgebonden benaderingen, waarin de gelovige mens zijn ontmoeting met God tot uitdrukking tracht te brengen. Vaticanum II verplaatst, in vergelijking met Vaticanum I, de hoofdaandacht van het geopenbaarde naar de openbaring, van het aanvaarden van waarheden naar het zich gewonnen geven aan Gods appel in Christus, van het uiterlijke naar het innerlijke.

In het begin van deze subparagraaf maakten we melding van de traditionele leer over de rooms-katholieke kerk. Daarmee bedoelen we die opvatting over de kerk aan te geven die haar hoofdaandacht richt op de kerkelijke opdracht het depositum fidei door te geven en voor iedere smet te behoeden. De uitvoering van deze taak berust bij het ambtelijk leergezag. Dit leergezag, en de daarmee verbonden theologie, houdt zich bezig met het wezen en de zin van teksten, tradities, personen, instellingen. Een theologie, zoals die gereconstrueerd kan worden uit Vaticanum II, houdt zich bezig met de wisselwerking daartussen. Haar belangstelling gaat uit naar de vraag hoe deze met elkaar in relatie staan en op elkaar betrokken zijn. Dit is het kader waarin het doel van pastoraat gerealiseerd wordt in communicatie zonder overheersing. Onder de condities van zulk een communicatie wordt het volk van God "actief subjeet van geloven binnen de kerk" (Duquoc 1985).

## 2.2 De doelen

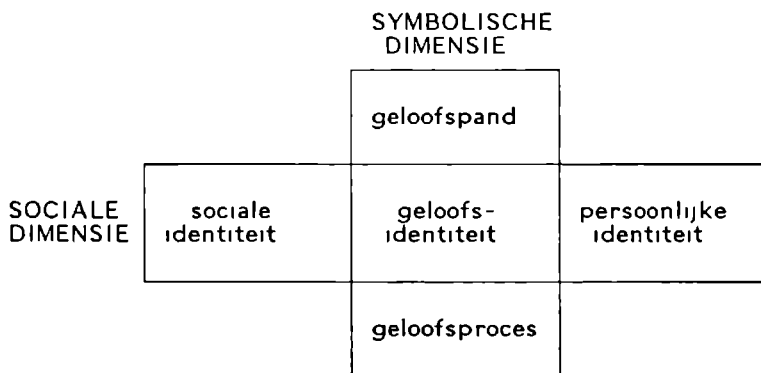
Tot nu toe omschreven we het doel van poimenisch handelen steeds in termen van geloofsidentiteit. Er zijn echter verschillende soorten doelen te onderscheiden naargelang hun niveau van abstractie. We onderscheiden drie soorten doelen. Deze liggen op een continuüm dat loopt van abstract naar concreet: het permanente doel (A), het algemene doel (B) en het bijzondere doel (C). Deze doelomschrijving concretiseert stapsgewijs de doelen die ten grondslag liggen aan de ontwikkelde methode van communicatief zelfonderzoek over dood en religie. We bespreken achtereenvolgens deze doelen en geven tenslotte aan in welke relatie ze tot elkaar staan (D).

### A. Het permanente doel

De term "permanent doel" gebruiken we, in navolging van De Corte (1973, 24), om aan te geven dat het hier gaat om een doel dat in het pastoraat voortdurend voor ogen gehouden moet worden. Dit betekent dat er in een concrete pastorale interactie continuïteit dient te zijn tussen de daarin nagestreefde concrete doelen en het permanente doel. We formuleren dit doel als het herijken van geloofsidentiteit; het schetst in algemene trekken de persoonsontwikkeling die door middel van pastoraat verwezenlijkt wil worden.

In schema III.2 plaatsen we geloofsidentiteit in het kruisvlak van een sociale as (horizontaal) en een symbolische as (vertikaal).

Schema III.2: Het permanente doel.



Geloofsidentiteit is het kristallisatiepunt van de ingenomen sociale en symbolische positie. Om dit te verhelderen stellen we achtereenvolgens de beide assen aan de orde.

### *De sociale as*

De vraag "wie ben ik?" of "welke is mijn ik-identiteit?" kan niet puur privé, los van anderen, worden beantwoord. In het schema wordt de horizontale as bezet door sociale identiteit en persoonlijke identiteit. We ontleen deze categorieën aan Krappmann (1978), die in navolging van E. Goffman dit onderscheid hanteert. Het begrip "sociale identiteit" heeft betrekking op de sociale normen waarmee de persoon in het actuele interactieproces wordt geconfronteerd. Het begrip "persoonlijke identiteit" heeft betrekking op de aan de persoon toegeschreven individualiteit en eigenheid. Op deze twee dimensies, de sociale en de persoonlijke, balanceert de ik-identiteit. Beide dimensies komen voort uit de verwachtingen en normen van anderen. Het uithouden van de spanning die opgeroepen wordt door dit balanceren is de voorwaarde voor het handhaven van de ik-identiteit. Ik-identiteit is de bekwaamheid van de persoon om tegelijkertijd de verwachtingen van anderen te accepteren en zich ten aanzien van deze verwachtingen als zichzelf te profileren. Zij is geen vast bezit van de persoon. Omdat ze deel uitmaakt van het interactieproces, moet ze steeds tegenover de wisselende verwachtingen en een veranderende levensgeschiedenis opnieuw geformuleerd worden. Daarmee kan de ik-identiteit gekenmerkt worden als "de sociale lokatie van de persoon" (Charon 1979, 76), te weten de plek die deze aan anderen toont als de eigen plek.

### *De symbolische as*

Sprekend over geloofsidentiteit, hebben we het over een aspect van de ik-identiteit. De symbolische positie in de christelijke geloofsidentiteit wordt aangegeven door de vertikale as van het schema. De geloofsidentiteit balanceert op de symbolische as met als uiteinden geloofspand en geloofsproces. Onder geloofspand verstaan we de inhoud van het overgeleverde geloof. Onder geloofsproces verstaan we de interpreterende respons van de persoon.

Schillebeeckx legt uit dat christelijk geloof, vanuit zijn oorsprong, een voortdurend interactief gebeuren is. Hij laat zien dat in het hart van het Nieuwe Testament de inhouden van de openbaring gebonden zijn aan interactie: de christelijke openbaring heeft zijn aanvang genomen in een historische ontmoeting van mensen met een medemens, Jezus van Nazareth. In deze Jezus van Nazareth vinden bepaalde groepen van mensen beslissend heil-van-Godswege. Zij hebben een eenheid van ervaring die betrokken is op Jezus, maar in haar verwoording of articulatie is zij pluriform. Het bepalen van de uiteindelijke zin van het leven in verwijzing naar Jezus van Nazareth is niet iets dat in zijn gehele betekenis vastligt en voorhanden is. Er is een kritische spanning tussen het werkelijke heilsaanbod dat Jezus is

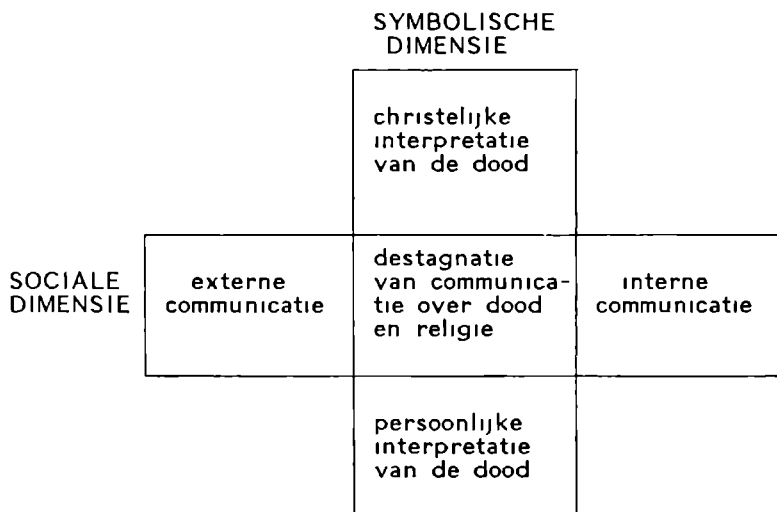
en de interpreterende respons van de gelovige gemeenschap en de gelovige mens (Schillebeeckx 1974, 61). Deze spanning is al waarneembaar in het Nieuwe Testament en ze is evenzeer eigen aan de geloofsgeschiedenis van hedendaagse mensen. actueel beluisteren van de christelijke openbaring wordt voltrokken in huidige interpretatieve ervaringen.

Geloofsidentiteit wordt opgebouwd door de posities op de horizontale en de verticale as. Het zijn twee perspectieven van waaruit de vraag "wie ben ik als gelovige" gestalte krijgt: het perspectief van de sociale verbanden en het perspectief van de betekenisstructuren. De sociale lokatie van de ik-identiteit is, met de symbolische lokatie, onderhevig aan fluctuaties die met de wisselende culturele situatie zijn gegeven. Dit betekent dat geloofsidentiteit nooit op absolute wijze vastligt. Herijking ervan is een permanent pastoraal doel.

### *B. Het algemene doel*

Het algemene doel ligt qua abstractieniveau tussen het permanente en het bijzondere doel. Het geeft aan welke de gewenste dispositie van de pastoranten is op het einde van het pastorale interactieproces over dood en religie: een gedestagneerde communicatie. In schema III.3 wordt dit algemene doel aangegeven in het kruisvlak tussen een sociale as (horizontaal) en een symbolische as (vertikaal).

Schema III.3: Het algemene doel.



We stellen de beide assen achtereenvolgens aan de orde.

### *De sociale as*

In de communicatie onderscheiden we twee vormen: externe communicatie en interne communicatie. Externe communicatie betreft de relatie van een persoon met de buitenwereld. Interne communicatie betreft de relatie van de persoon met de eigen binnenwereld. Beide vormen zijn zeer nauw op elkaar betrokken.

De theorie van het symbolisch interactionisme volgend, kunnen we zeggen dat de communicatie tussen mensen zich afspeelt via symbolen. Mead (1934) maakt een onderscheid tussen "conversation of gestures" en symbolische interactie. In het eerste proces volgt de reactie automatisch op het gebaar dat zelf weer een automatische reactie op een voorafgaand gebaar was. In het tweede proces, dat eigen is aan menselijke communicatie, ligt de reactie op het gebaar vervat in de betekenis die de ander aan dat gebaar toekent. De communicator zoekt naar de bedoeling achter het gebaar en stemt zijn reactie daarop af: tussen gebaar en reactie is er interpretatie. Het gebaar krijgt een bepaalde betekenis, wordt symbool. Interactie tussen mensen verloopt via symbolen.

Om te communiceren heeft men de beschikking over symbolen die min of meer dezelfde betekenis hebben voor betrokkenen. Dergelijke symbolen noemt Mead significante symbolen. Voor de mens als sprekend wezen liggen die significante symbolen geordend in de taal. Het zijn "vokale gebaren" die zowel door de hoorder als door de spreker zelf worden waargenomen. Deze waarneming geschiedt in een proces dat Mead "role taking" noemt. De interagerenden verplaatsen zich in elkaar en proberen zo elkaars verwachtingen en bedoelingen te achterhalen en hun gedrag daarop af te stemmen. Wanneer we dit toepassen op de externe communicatie over de dood, zien we het volgende. Mensen leggen in het symbool dood de betekenis neer die ze er via de interactie-tot-nu-toe in gevonden hebben. Voorstellingen, literaire beschrijvingen, gesprekken of de tastbare aanwezigheid van een dode verdichten zich in het symbool "dood". In de actuele communicatie is dit symbool geen statisch betekeniscomplex, maar het ontwikkelt zich steeds opnieuw doordat de communicatoren zich in elkaars positie verplaatsen. De persoon die spreekt over de dood verplaatst zich in de rol van de ander om uit te vinden hoe deze op dit symbool zal reageren. De persoon tot wie gesproken wordt, stelt zich in de plaats van de ander om diens bedoelingen te achterhalen. Het symbool dood is niet af, het heeft interpretatieruimte in zich. Een open communicatie erover veronderstelt deze interpretatieruimte: interactiepartners hoeven in het volgende ogenblik niet de huidige toestand te reproduceren.

De interne communicatie is verweven met externe communicatie. Mead spreekt van de interactie in het "innerlijk forum". Hij heeft de mens gekarakteriseerd als een organisme met een zelf. Mensen beschikken over het vermogen om zichzelf tot object van zichzelf te nemen. Een mens kan zichzelf als het

ware verdubbelen. Hij kan met zichzelf in gesprek gaan, zichzelf afkeuren of prijzen. De persoon is tegelijk subject en object in de communicatie met zichzelf. Omdat het zelf een sociaal object is, kunnen mensen denken, dingen aan zichzelf duidelijk maken, een situatie interpreteren, reeds vastgestelde handelingspatronen intensiveren, wijzigen of laten vallen.

Zoals voor de externe communicatie, zo zijn er ook voor de interne communicatie prikkels nodig die de persoon iets aanreiken. Wanneer iemand denkt over de dood, kan hij een innerlijke dialoog voeren via de beelden die hij daarover reeds heeft en de beelden die van buitenaf worden aangereikt. Tussen de prikkels die ter beschikking komen en de respons daarop, vindt een proces van interpretatie plaats dat tenslotte het nieuwe beeld zal bepalen.

### *De symbolische as*

Uit de bespreking van de sociale as blijkt, dat de mens kan worden gezien als een "betekenisgever" (Van Hoof 1973, 343). Het gesprek met de ander en met zichzelf voltrekt zich via symbolen. De symbolische interactie waarop het algemene doel betrekking heeft, berust op de centrale symbolen dood en religie. Onder "dood" verstaan we het fysieke einde van het menselijk leven zoals dat premortaal voor mensen betekenis heeft. "Religie" vatten we met Kung (1986) op als "de zich binnen een traditie en gemeenschap voltrekkende, levende sociaal-individuele verwetening van een verhouding tot iets wat de mens en zijn wereld te boven gaat of omvat: tot een hoe ook op te vatten allerlaatste ware werkelijkheid". De relatie tussen dood en religie betreft de betekenis van het te leggen verband tussen het levenseinde en de allerlaatste ware werkelijkheid.

De verticale symbolische as loopt door de horizontale sociale as heen, omdat het verband tussen dood en religie het te exploreren terrein is in de communicatie. Het ene uiteinde van de symbolische as, "christelijke interpretatie", geeft aan dat we religie opvatten in substantiele zin. De gegeven definitie van religie wordt geconcretiseerd in de gestalte die het christendom geeft aan de verhouding tot de laatste werkelijkheid. Deze gestalte ligt in onze cultuur niet vast in een sluitende en omvattende verklaring, voor iedereen geldig, van de werkelijkheid en van de menselijke bestemming. "Christelijke interpretatie van de dood" operationaliseren we daarom in belangrijke hedendaagse theologische interpretaties zoals die in hoofdstuk II zijn weergegeven. Deze theologische interpretaties zien we als representatief voor het zinpotentieel van de christelijke traditie.

Aan het andere uiteinde van de symbolische as staat "persoonlijke interpretatie van de dood". Door interactie en interpretatie heeft zich in de persoon een bepaalde ordening gerealiseerd in de betekenis die het symbool heeft gekregen. Het algemeen doel houdt in dat er wordt gestreefd naar contact tussen deze persoonlijke betekenis en de betekenissen die in christendom en cultuur zijn overgeleverd. De aard van de relatielegging tussen de beide uiteinden van de as verduidelijken

we met het begrip "herkenning" (Hermans 1981 II, 5-29). Herkenning treedt op wanneer er een correlatie blijkt te zijn tussen de voorgegeven betekenissen enerzijds en aspecten van de persoonlijke ervaring anderzijds. De herkenning kan zich voordoen in twee basisvormen. In het ene geval ervaart de persoon affiniteit met datgene wat wordt aangereikt, in het andere geval verzet deze zich tegen het aangeboden. In het eerste geval is sprake van positieve herkenning, in het tweede van negatieve herkenning.

De aangereikte interpretaties kunnen belangrijk worden voor de persoonlijke betekenisverlening. Het is mogelijk, zeker bij een thema als dood en religie, dat herkenning het karakter heeft van opheffing van een uitsluiting. Dit karakter is er wanneer de persoon belangrijke thema's onder ogen gaat nemen waarvoor het bewustzijn zich tot dan toe afsloot. Het kennismaken met reeds geijkte betekenisverleningen biedt aan de persoon de gelegenheid om de eigen ervaringswereld te bekijken vanuit het perspectief van de culturele en godsdienstige traditie waarvan de persoon deel uitmaakt. Op deze manier is het mogelijk een fragment van het traditieverhaal ter beschikking te krijgen ten bate van het weer in gang zetten of verhelderen van het eigen levensverhaal. "Het is mogelijk", want geformuleerde betekenissen kunnen nooit meer zijn dan potentiële waardegebieden voor degene aan wie ze worden aangeboden. De persoon interpreteert, formuleert en herformuleert. Naarmate de christelijke traditie voor iemand belangrijker is, zal zij een veld van potentiële waardegebieden zijn. Naar die mate zal herkenning werken als een reorganiserende kracht in het bestaande betekenisstelsel.

### *C. Het bijzondere doel*

Het bijzondere doel is een concrete vorm van het algemene doel. Dit betekent dat het bijzondere doel een toespitsing is van "bevordering van destagnatie in de communicatie over dood en religie". De verbijzondering heeft betrekking op datgene wat in het communicatief zelfonderzoek beoogd wordt: verandering van de attitude tegenover dood en religie in functie van destagnatie van de interne communicatie daarover.

De eerste reden om het bijzondere doel te lokaliseren op het terrein van de interne communicatie is gelegen in de veronderstelling dat zich in de gegeven cultuur met betrekking tot de thema's dood en religie moeilijkheden voordoen in de interne communicatie. Dat kan zich op verschillende wijzen manifesteren. Mensen kunnen vastlopen in het gesprek met zichzelf omdat voor hen de opvattingen van het christendom hun geloofwaardigheid hebben verloren, terwijl ze deze toch niet los kunnen laten. Ze kunnen vastlopen omdat het systeem van religieuze opvattingen wel belangrijk voor hen is maar te zeer vastligt in stereotiepe beelden. Het is mogelijk dat ze niet in staat zijn de verscheidenheid van opvattingen, behorend bij de verschillende sociale werelden waartoe ze behoren, te integreren. Deze voorbeelden kunnen symptomen zijn van de situatie die we



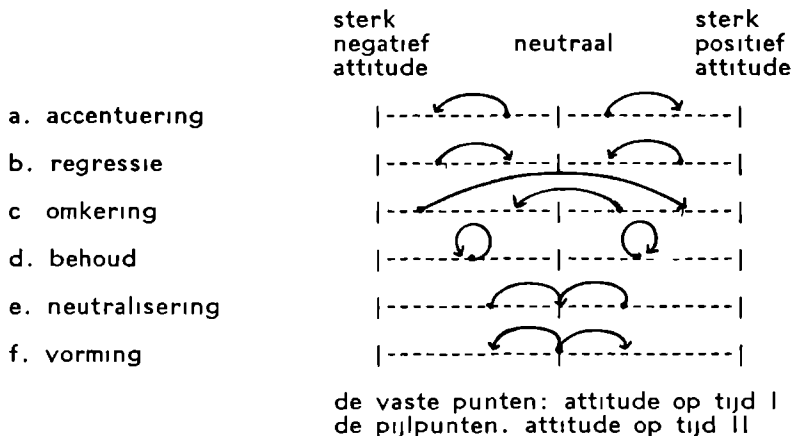
in hoofdstuk I hebben beschreven. Er is een religieuze en culturele pluralisering ontstaan die heeft geleid tot de-objectivering van het christelijk geloofspand. Het resultaat hiervan is een voor onze tijd kenmerkend religieus subjectiveringsproces dat hoge eisen stelt aan de kwaliteit van de interne communicatie.

De tweede reden om het pastorale handelen te richten op destagnatie van de interne communicatie ligt in de moeilijkheid toegang te krijgen tot het narratief potentieel van de christelijke traditie. We zien de christelijke traditie als elementair materiaal om religieuze zingeving ten aanzien van de dood te verwerven. In hoofdstuk II hebben we beschreven dat de kernuitspraak van deze traditie over de dood "leven-met-God is sterker dan de dood" verbonden wordt met verschillende aspecten van de werkelijkheid. De veelheid van theologische interpretaties kan een toenadering van de eigen attitude tegenover bestaande christelijk-religieuze symboliserings blokkeren, met als gevolg stagnatie van de interne communicatie daarover.

Om genoemde redenen is het bijzondere doel gericht op attitudeverandering in functie van destagnatie van de interne communicatie. Wat verstaan we onder attitudeverandering? Attitude wordt hier gedefinieerd als een relatief duurzame organisatie van cognities, affecten en actietendenties met betrekking tot een object, die de persoon ertoe aanzetten op een bepaalde manier te reageren op dat object. Bij de persoon die deelneemt aan het communicatief zelfonderzoek is er een attitude tegenover de dood aanwezig van waaruit hij reageert op opvattingen over de dood waarmee hij wordt geconfronteerd. Wrightsman (1973) spreekt van twee ankerpunten, het externe en het interne. Het externe ankerpunt is de positie op een attitudeaanaal continuum zoals anderen die innemen. Het interne ankerpunt is de positie die de persoon zelf inneemt op het attitudeaanaal continuum. Vanuit het interne ankerpunt reageert de persoon op het externe ankerpunt, bijvoorbeeld op een uitspraak als "In de dood krijgen mensen volledig deel aan Gods eeuwig nu". Afhankelijk van de positie van het interne ankerpunt en die van het externe ankerpunt, zal er een positieve dan wel negatieve herkenning optreden, zal er affiniteit zijn met of verzet tegen deze uitspraak. De confrontatie met een extern ankerpunt kan een zodanige overtuiging teweeg brengen dat het interne ankerpunt opschuift in de richting van het externe ankerpunt. De confrontatie kan echter ook uitwerken in omgekeerde richting: het interne ankerpunt verwijdt zich dan verder van het externe ankerpunt. Ook is het mogelijk dat de oorspronkelijke positie van het interne ankerpunt herbevestigd wordt.

In al deze gevallen is er sprake van een persoonlijke verandering op het attitudeaanaal continuum met een neutraal midden (dat staat voor het ontbreken van een attitude of ambivalentie of onverschilligheid) en verschillende graden van positiviteit en negativiteit. De persoonlijke veranderingen die zich kunnen voordoen, zijn door Feldman en Newcomb (1969, 56-57) als volgt weergegeven.

Schema III.4: Types van individuele verandering en stabiliteit.



Door het contact tussen het eigen ankerpunt op het attitudinaal continuum en externe ankerpunten die worden vertegenwoordigd door uitspraken uit de traditie en uitspraken van andere deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek, kunnen zich veranderingen voordoen in de persoonlijke attitude. In het bijzondere doel wordt attitudeverandering beoogd. Dit betekent niet dat er een verandering wordt bedoeld in een van tevoren bepaalde richting. In principe kunnen dat alle veranderingen zijn, die in schema III.4 zijn aangegeven:

- a. een attitude wordt geaccentueerd wanneer ze vanuit aanvankelijke positiviteit of negativiteit, meer positief of negatief wordt;
- b. er is sprake van regressie, indien de aanvankelijke positieve negatieve attitude aan dezelfde kant van het neutrale midden blijft, maar minder positief c.q. negatief wordt;
- c. er is omkering, wanneer de beweging over het neutrale midden heengaat;
- d. van behoud is sprake, wanneer er geen verandering is op het attitudinaal continuum. Dezelfde attitude kan in de loop van de bijeenkomsten zijn versterkt, doordat er meer inzicht is verkregen in dood en religie, of doordat deze zich sterker heeft verbonden met het reeds aanwezige waardensysteem,
- e. neutralisering doet zich voor, wanneer er een beweging is naar het neutrale midden toe van het attitudinaal continuum,
- f. vorming is er bij de beweging vanuit dat midden.

De verandering tegenover dood en religie staat in functie van destagnatie van de interne communicatie daarover. Dit betekent dat de verschuiving c.q. de herbevestiging van de attitude niet wordt gezocht terwille van die verschuiving of herbevestiging zelf, maar omwille van het proces van interpretatie dat zich

afspeelt tussen de stimulus van het externe ankerpunt en de respons daarop. De interne communicatie betreft het afwegen van pro's en contra's, het expliciteren van gevoelens die daarbij een rol spelen, de reflexie over de samenhang van uiteenlopende externe ankerpunten met het interne ankerpunt. Op deze wijze wordt beweging in de attitude nagestreefd om stilstand in de interne communicatie over dood en religie op te heffen.

#### *D. De relatie tussen de doelen*

Het communicatief zelfonderzoek over dood en religie beoogt het bijzondere doel te realiseren en in het verlengde daarvan bij te dragen tot het algemene en permanente doel. De relatie tussen deze drie doelen zullen we beschrijven vanuit het algemene doel: bevordering van destagnatie in de communicatie over dood en religie.

De relatie tussen het algemene en het bijzondere doel ligt in "destagnering van communicatie". Het effect ervan is dat men "authentieke responsies" gaat geven, dat wil zeggen responsies die niet primair voortkomen uit inadequate verdedigingsmechanismen (Van Beugen 1972, 123). Deze destagnatie en het effect daarvan komt tot stand wanneer het interne communicatiesysteem open raakt. In het communicatief zelfonderzoek is dat concreet het geval wanneer de eigen affectieve reacties op externe ankerpunten (te weten opvattingen uit de christelijke traditie en overtuigingen van andere groepsleden) de ruimte krijgen om zich te ontwikkelen. Het communicatief zelfonderzoek realiseert het algemene doel in zoverre de voorwaardenscheppende functie van het bijzondere doel wordt verwerkelijkt.

De relatie tussen het algemene doel en het permanente doel ligt in het bevorderen van communicatie over dood en religie. De communicatie over de vraag "Wie ben ik in het perspectief van de dood?" wordt geconcretiseerd op de centrale uitspraak "leven met God is sterker dan de dood". Het vinden van een verhouding tot deze centrale christelijke uitspraak is bepalend voor de geloofsidentiteit. Deze verhouding impliceert namelijk de mate waarin God wordt gezien als referentiefiguur (vgl. Uley 1978, 45-72).

Door de realisering van het bijzondere doel worden voorwaarden geschapen voor de intenties die in het algemene en permanente doel liggen opgeslagen.

### *3 DE METHODE VAN COMMUNICATIEF ZELFONDERZOEK*

In deze paragraaf geven we een verantwoording en een beschrijving van de methode die het bijzondere doel, en in het verlengde daarvan approximatief het algemene en permanente doel, wil realiseren. We beginnen met een verantwoording van de keuze voor de belangrijkste elementen waarop de methode steunt

(3 1). Vervolgens behandelen we de instrumenten, stoffen, interactievormen en hun functie (3.2), om tenslotte de planning van de bijeenkomsten te presenteren (3 3).

### *3.1 Verantwoording van de keuze*

Zoals reeds gezegd, is een differentiërend kenmerk voor het pastoraat de positie die het kiest op het continuüm tussen symboolcomplex en persoonlijke symbolisering. In de pastorale methode waarvoor wij hier kiezen, ligt het accent op attitudeverandering in functie van het herstellen van de interne communicatie. Deze interne communicatie is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het leggen van een relatie tussen symboolcomplex en persoonlijke symbolisering. Voor het ontwikkelen van deze methode zijn we te rade gegaan bij de meditatio mortis waarin aandacht een permanente voorwaarde is om aanwezig te raken bij uiterste levensvragen (3 1 A ), bij de waarderingstheorie die reflexie benadrukt (3.1.B.) en bij een kerkelijke context waarvan communicatie een fundamenteel kenmerk is (3 1 C.) Deze drie begrippen, aandacht, reflexie en communicatie, vormen de basiselementen waarop de methode is gefundeerd.

#### *A. Aandacht*

In de meditatio mortis van de 16e en 17e eeuw, en in de meditatie theorie waarvan zij deel uitmaakt, is aandacht de centrale conditie om aanwezig te komen bij de eigen gesitueerdheid in het hier en nu, en bij het thema dat dit hier en nu in een speciaal licht zal zetten.

In de meditatie van Franciscus van Sales (rond 1600) wordt de aandacht voor de eigen gesitueerdheid geconcentreerd rond de aanwezigheid van God. "Stel u in de tegenwoordigheid van God. Vraag Hem zijn genade." Het bijzondere is niet dat God nu aanwezig komt, dat is Hij altijd al, maar dat de mediterende zich daar bewust van wordt. Hij brengt God niet aanwezig bij zichzelf, maar brengt zichzelf aanwezig bij God. Hij verandert niets aan zijn situatie, maar neemt die voor ogen, roept voor zichzelf de situatie op waarin hij werkelijk verkeert. Is de eerste zin "Stel u in de tegenwoordigheid van God" een oproep tot bewustwording van de werkelijke omgeving waarin de mediterende zich bevindt, de tweede zin "Vraag Hem zijn genade" is een bede opdat de omgeving zich ook werkelijk meedeelt. Het is een vraag om wisselwerking tussen de mediterende en God.

In de meditatio mortis tracht de persoon zichzelf te ervaren met betrekking tot het thema dood. Hij tracht deze werkelijkheid in zijn ervaring toe te laten en gebruikt daartoe zijn voorstellingsvermogen. Franciscus van Sales noemt dit de compositie van de plaats. "Deze compositie van de plaats (of innerlijke les) is niets anders dan het in de voorstelling

oproepen van de essentie van het mysterie waarover men wil mediteren alsof het werkelijk en feitelijk in onze aanwezigheid plaatsvond" (Introduction II, 4) Aandacht is de basis van het proces waarin men aanwezig komt bij God en bij zichzelf

Wat voor de mediterende geldt, geldt mutatis mutandis ook voor degene die de meditatie begeleidt de eerste leiding komt toe aan de Heilige Geest (Lercaro 1958, 33) Dit stemt overeen met wat er over geestelijke begeleiding (direction spirituelle, Seelenführung) in algemene zin wordt gezegd De geestelijke begeleiding heeft in de geschiedenis van het christendom een gestalte gekregen in personen en scholen van uiteenlopende aard Men kan denken aan Ambrosius en Augustinus, aan Gregorius de Grote en Anselmus, aan de benedictijnse en dominicaanse school, aan de scholen van Ignatius en Franciscus van Sales Bij allen geldt als eerste bedenking dat de eigenlijke leiding niet uitgaat van een persoon of school, maar van de Heilige Geest De permanente voorwaarde daarvoor is aandacht

Voor een goed begrip van geestelijke leiding is het van belang te overwegen dat christenen door de Geest worden geleid (Rom 8,14), dat de Geest aan ieder zijn gaven uitdeelt zoals hij het wil (1 Kor 12,11) en dat de leidende Geest van Christus door niemand gedooft mag worden (1 Thess 5,19) De weg die iemand moet gaan is in laatste instantie niet de weg die hem gewezen wordt door een ander, maar de weg van het eigen charisma die zich ontvouwt in het voltrekken van datgene wat iemand ten diepste eigen is Ignatius van Loyola waarschuwt in zijn Exercitia Spiritualia dat hij die de geestelijke oefeningen leidt zich niet mengt in de innerlijke bewegingen en motieven van de reitairant Hij zal een instrument zijn dat in het midden staat zoals een weegschaal - om de schepper met zijn schepsel en het schepsel met zijn schepper en Heer te laten werken (vgl Sudbrack 1981, 18-19 en 51) In de oosterse en westerse geschiedenis van de geestelijke leiding is de leider, starets, directeur, vader, pastor, slechts diegene die ertoe bijdraagt de roep van God te vernemen en te verstaan

Het centrale uitgangspunt van de geestelijke leiding correspondeert met de centrale assumptie van de meditatie aandacht is de basisvoorwaarde voor interne communicatie In de meditatio mortis is deze aandacht van bijzonder belang Precies deze meditatie wordt in de christelijke spiritualiteitstraktaten aangewezen als een van de meest geëigende instrumenten om zelfkennis te verkrijgen Deze zelfkennis is op haar beurt weer de voorwaarde bij uitstek om te komen tot het bewustzijn van de tegenwoordigheid van God (vgl Martz 1976) In de te ontwikkelen methode van communicatief zelfonderzoek steunen we op de traditie van de christelijke meditatie, en in het bijzonder op de meditatio mortis, omdat de permanente voorwaarde voor interne communicatie hierin ligt uitgedrukt, zowel met betrekking tot de mediterende als met betrekking tot de begeleider In geseculariseerde vorm vinden we het belang van aandacht terug in de hedendaagse theorieën over hulpverlening Zij wordt gezien als een kwaliteit die door heel het hulpverleningsproces heen wordt vereist (Egan 1985, 60-77)

## B. Reflexie

Reflexie is een tweede pijler van communicatief zelfonderzoek. Zij bestaat in de communicatie van de persoon met zichzelf. Het is de activiteit van de interne communicatie, waarin de persoon in gesprek gaat met zichzelf. Reflexie is een symbolische interactie van de persoon met zichzelf via de omweg van anderen die actueel aanwezig zijn of in het verleden hun invloed hebben uitgeoefend. Wanneer de persoon denkt over de eigen attitude tegenover dood en religie, doet hij dat op grond van voorafgaande communicatie. De attitude zoals ze op een bepaald moment qua inhoud en vormgeving bij de persoon gestalte heeft gekregen, is het resultaat van interacties waarin ervaringen gesymboliseerd zijn en waarin symboliserings van buitenaf invloed hebben gehad op de ervaring. Of de weg voor reflexie open ligt, hangt af van de wijze waarop voorafgaande interacties erin doorwerken. Zoals reeds bij de bespreking van het bijzondere doel is aangegeven, kunnen deze interacties zo zwaar op de reflexie drukken dat de mogelijkheid of motivatie ontbreekt om een nieuw perspectief in te nemen.

Teneinde de reflexie over dood en religie te kunnen aktiveren, gaan we te rade bij de waarderingstheorie en de daarin ontwikkelde zelfkonfrontatiemethode (Hermans 1974, 1981). In deze theorie fungeert "symboliseren" naast "ervaren" als hoofdbegrip. Het proces van symboliseren wordt opgevat als een dynamische spanningsrelatie tussen het actuele ik (A.I.) dat staat voor de levende persoon die communiceert en reflecteert, en het symbolische ik (S.I.) dat het perspectief vertegenwoordigt waarop de persoon zich in het symboliseringsproces richt. De persoon bevindt zich dus in twee hoedanigheden A.I. en S.I. Als A.I. is hij reflecterend en onderzoekend actief en als S.I. is hij object van reflexie en zelfonderzoek. Zoals het S.I. zich kan bevinden in de persoon zelf, zo kan het zich ook bevinden in een andere persoon. De ander fungeert dan als "ander ik" waarin de persoon zich verplaatst. Op deze manier gaat het perspectief van de ander deel uitmaken van de reflexie van de persoon over zichzelf en zijn situatie.

Wanneer de waarderingstheorie stelt dat de reflexie gebonden is aan symbolische interactie, dan moet ook worden gesteld dat de attitude tegenover dood en religie niet tot stand komt in een vrije ruimte waar willekeurig welk perspectief kan worden ingenomen. Het perspectief van andere mensen en van kerk en cultuur heeft de persoonlijke waardering al richting gegeven. Hoe deze waardering er bij concrete mensen uitziet, valt niet op voorhand te zeggen. Wel kan worden gezegd, dat de externe communicatie over dood en religie in de westerse cultuur tekenen van stagnatie vertoont. Deze stagnerende externe communicatie levert, op grond van het verband tussen reflexie en interactie, stagnatie van de interne communicatie als bijproduct op.

Hoe kan nu de waarderingstheorie, en in haar verlengde de zelfkonfrontatiemethode (ZKM), werken in het pastoraat van communicatief zelfonderzoek? In de ZKM wordt, door middel van een reeks open vragen, de persoon in de gelegenheid gesteld om

al reflecterend zijn waardegebieden (te weten datgene wat belangrijk voor hem is), expliciet te maken en deze op samenhang en organisatie te onderzoeken. Het uitgangspunt van de ZKM ligt dus in datgene wat de persoon vanuit zichzelf belangrijk vindt en zijn beslag krijgt in spontane waardegebieden.

Een modificatie hiervan is dat de persoon niet in eerste instantie uitgaat van wat hij zelf als belangrijk ervaart, maar van waardegebieden die van buitenaf worden aangeboden (Hermans 1983, 151-152). Deze opzet passen wij toe in het communicatief zelfonderzoek. We gaan niet uit van wat de persoon onmiddellijk in zichzelf ervaart, maar we reiken symboliserings aan die een neerslag zijn van de christelijke traditie. De reden hiervoor ligt enerzijds in het feit dat de ervaringen van de dood in hun directheid niet rechtstreeks in het waarderingsstelsel blijken te worden toegelaten, waardoor er sprake is van een geringe toenadering tussen ervaren en symboliseren (Hermans 1981 I, 139), en anderzijds in de aanname dat de verschillende theologische uitwerkingen van de christelijke traditie over de dood waardegebieden bevatten, die potentieel belangrijk zijn voor degenen aan wie ze worden aangeboden. Via aangeboden waardegebieden kan de persoon zich verplaatsen in anderen, hij kan op externe opvattingen reageren vanuit de eigen positie. Zijn symbolisch Ik wordt op die manier toegangspoort voor waardegebieden uit cultuur en christendom die nog niet spontaan in het waarderingsstelsel zijn opgenomen.

Om te achterhalen welke de persoonlijke betekenis is van deze waardegebieden, kan de persoon via een aantal gevoelens de gebieden verkennen. Een bepaald waardegebied is bijvoorbeeld geoperationaliseerd in de uitspraak "De dood is het einde van alle menselijke relaties". Deze uitspraak zal voor verschillende mensen verschillende gevoelens oproepen en deze kunnen ook weer verschillen in intensiteit. Deze gevoelens geven informatie over de relatie die een bepaald mens heeft met de inhoud van het aangeboden waardegebied. Deze informatie zal pas tot haar recht komen wanneer de gevoelens met elkaar in verband worden gebracht. In de ZKM gebeurt dat op een systematische wijze. De handreikingen die de ZKM geeft om de aangeboden waardegebieden te exploreren, en vervolgens de betekenis en de ordening van die gebieden te bestuderen, zijn doelmatige instrumenten om de reflexie te stimuleren. Zij vormen een belangrijke basis voor de werkwijze in het pastoraat van communicatief zelfonderzoek.

### *C. Communicatie*

Naast aandacht en reflexie is communicatie een pijler van het communicatief zelfonderzoek over dood en religie. Het belang van het begrip communicatie was, naar zijn interne component, reeds aan de orde bij de beschrijving van aandacht en reflexie. We gaan nu in op de externe component ervan en verbinden deze in het bijzonder met de geschetste kerkelijke context van

poimenisch handelen, waar teksten, personen en instellingen opgevat worden als staande in wisselwerking met elkaar (vgl. III, 2.1).

De persoon kan de rol van de ander tot de zijne maken, en daarmee tijdelijk het standpunt van de ander overnemen. In termen van de waarderingsstheorie: het actuele ik verplaatst zich in het symbolische ik (de positie van de ander) en identificeert zich daar tijdelijk mee. Op deze wijze kan de persoon wisselen van positie: hij kan het standpunt en de ervaringswijze van meerdere anderen innemen, om daarmee het eigen ervaringsveld uit te breiden of te reorganiseren. In de ontwikkeling van de godsdienst speelt deze communicatie een belangrijke rol (Faber 1984; 1985). Externe en interne communicatie zullen probleemloos in elkaar overvloeien in hechte plaatselijke gemeenschappen waarin een gedeelde geschiedenis, riten en feesten het kader vormen voor godsdienstige ervaring. Deze gemeenschappen zijn echter vervaagd en mensen zijn daardoor meer teruggeworpen op een interne communicatie die niet gesteund wordt door een in de externe sfeer gedeelde verstaanshorizon. Dit houdt het gevaar in dat interne en externe communicatie verder uit elkaar raken.

Pastoraat dat gericht is op communicatief zelfonderzoek over dood en religie heeft bij voorkeur plaats in een kleine groep. Vragen rond God en de zin van leven en dood kunnen dan op een zodanige manier aan de orde komen, dat meerdere mensen geraken tot uitwisseling van die vragen en tot uiting van de gevoelens die erbij horen. De aanwezigheid van een groep, waarin verschillende sociale werelden en verschillende interpretaties van de dood samenkomen, geeft de mogelijkheid tot verplaatsing in verschillende symbolische ikken. Anders gezegd: op een attitudeel continuüm kan de persoon het eigen interne ankerpunt confronteren met verschillende externe ankerpunten op dat continuüm.

De uitbreiding ten opzichte van datgene wat gezegd is onder reflexie (B) bestaat hierin, dat de deelnemers niet alleen een positie innemen tegenover aangeboden symboliserings en nagaan welke de affectieve betekenis van deze waardegebieden voor hen persoonlijk is. De persoonlijke interpretaties worden ook samengebracht in een gemiddelde "groepsinterpretatie". De eigen interpretatie kan daarmee worden vergeleken en ze kan worden uitgewisseld met andere persoonlijke interpretaties. De externe communicatie wordt op die manier een kader om de interne communicatie te toetsen en verder te brengen. Deelnemers verplaatsen zich in elkaar om de samenhang (de overeenkomst of tegenstelling) tussen hun interpretaties te onderzoeken en eventueel in een bepaalde richting bij te stellen.

De drie pijlers waarop de methode steunt, kunnen we als volgt met elkaar in verband brengen. Aandacht, het meditatieve moment, is de basis en continue voorwaarde voor reflexie en communicatie. Communicatie wordt opgevat als de context voor reflexie. Om de reflexie gaat het eigenlijk, maar dan niet geprivatiseerd: enerzijds berust zij op werkelijke aanwezigheid bij zichzelf in de omgeving, anderzijds speelt zij zich af in relatie tot reflecterende anderen.



### *3.2 Instrumenten, stoffen, interactievormen en hun functie*

In 3.1 hebben we de elementen voor ogen genomen waarop de methode van communicatief zelfonderzoek is gebaseerd. In deze subparagraaf geven we weer via welke stappen de methode zich voltrekt. We doen dat aan de hand van drie soorten activiteiten die het proces bepalen: Exploreren (A) analyseren (B) en verwerken (C). Elke fase wordt geëxpliciteerd naar de erbij behorende instrumenten, concrete stoffen, interactievormen en hun functie.

#### *A. Exploreren*

Onder exploreren verstaan we het aftasten van de persoonlijke betekenis van culturele en theologische uitspraken over dood en leven via de affectieve reacties die deze uitspraken oproepen.

De uitspraken verwijzen naar bepaalde interpretaties van leven, dood en voortleven. Het zijn cognitieve oriëntaties, waarin een cultuur en representanten van verschillende theologische tradities uitdrukken hoe de relatie van dood en leven geïnterpreteerd kan worden. Deze cognitieve oriëntaties roepen voor mensen die ermee geconfronteerd worden affectieve reacties op. Deze affectieve reacties drukken uit welke de persoonlijke betekenis is van de verschillende uitspraken.

#### *Instrument*

Het instrument dat bij het exploreren wordt gebruikt is een lijst van uitspraken en een lijst van affecten.

In de lijst van uitspraken wordt de verhouding tot dood en religie uiteengelegd in drie inhoudsdimensies, te weten: voortleven, de dood gezien vanuit het perspectief van het leven en het leven gezien vanuit het perspectief van de dood.

De dimensie "voortleven" vertalen we in vijf uitspraken die de weergave zijn van culturele voortlevingsmodi. De dimensie "dood" vertalen we in uitspraken die gebaseerd zijn op de vier theologische modellen die we in hoofdstuk II hebben onderscheiden. De dimensie "leven" vertalen we in uitspraken, gebaseerd op dezelfde theologische modellen. We laten zien hoe we aan de uitspraken binnen de drie dimensies komen.

#### *V o o r t l e v e n*

Het verlangen naar voortleven over de dood heen heeft in het Westen eeuwenlang zijn uitdrukking gekregen in de christelijke symbolisering van eeuwig leven. De hemel werd, boven de aarde, gezien als de bestemming van de mens. De christelijke religie verschaft in onze cultuur echter niet meer de algemene verstaanshorizon waarin mensen hun verlangen naar voortleven onaangevochten kunnen neerleggen. Daarmee is de belangrijkheid om continuïteit in het leven te vinden niet afgenomen. In het psychologisch model van R. Lifton (1979) wordt de mogelijkheid

om de continuïteit van het leven te kunnen symboliseren, ondanks het feit van de dood, gezien als de fundamentele voorwaarde voor een gezond menselijk bestaan. Volgens Lifton kan men vijf belangrijke modi onderscheiden die door de cultuur worden aangereikt om symbool te zijn voor een gevoel van duurzaamheid, continuïteit, verbondenheid met wat vóór ons is en na ons komt (zie I 4.1).

Er is een biologische voortlevingsmodus. Het gevoel van duurzaamheid krijgt vorm in het voortleven in en door het nageslacht, de persoon ervaart zichzelf als deel in de keten van de menselijke soort. Dit gevoel van verbondenheid kan de biologische verwantschappen overstijgen. De menselijke keten omvat de familie, maar ook de natie of de kerk of de menselijke soort. De persoon kan de verbondenheid daarmee ervaren door tradities en waarden die hij heeft doorgekregen en die hij doorgeeft in deze generatie en naar de volgende generaties toe. Deze biologische voortlevingsmodus resulteert in de uitspraak: "Wij leven voort in volgende generaties".

Er is de religieuze voortlevingsmodus. Het gevoel van duurzaamheid krijgt hier vorm in de trouwe en waarachtige levensgemeenschap met God. Deze religieuze modus kan allerlei vormen aannemen, afhankelijk van de religie waarin hij gestalte krijgt. Wij operationaliseren deze modus in de context van de christelijke religie met de uitspraak: "Wij leven voort in een eeuwig leven met God"<sup>2</sup>.

Er is de creatieve voortlevingsmodus. Het gevoel van duurzaamheid krijgt vorm in werk en creativiteit. Er is het gevoel iets bij te dragen aan de wereld die men kent en aan de wereld die men niet meer zal of kan kennen. Deze modus slaat op het verder leven door iets wat men gedaan of gemaakt heeft. Deze creatieve voortlevingsmodus resulteert in de uitspraak: "Wij leven voort in de vruchten van onze arbeid".

Er is de natuur-modus. Het gevoel van duurzaamheid krijgt vorm in de verbondenheid met de natuur. De persoon heeft het gevoel verder te leven in de elementen van de natuur, zonder beperkingen van tijd of ruimte. Hij heeft het vertrouwen dat de aarde zelf niet sterft. Wat er met de persoon zelf ook moge gebeuren, hij blijft voor altijd in contact met de elementen van de natuur. Deze voortlevingsmodus resulteert in de uitspraak: "Wij leven voort in de natuur".

Er is de transcendente ervaringsmodus. Het gevoel van duurzaamheid krijgt vorm in een ervaringsstoestand die het hier en nu zo intens maakt, dat tijd en dood verdwijnen. Deze sterke hier-en-nu ervaring geeft het gevoel dat het leven zijn grenzen overstijgt. Het verband van verleden en toekomst ligt in het hier en nu dat het karakter van eeuwigheid heeft. Deze voortlevingsmodus resulteert in de uitspraak: "Wij leven voort in

---

<sup>2</sup> Deze uitspraak heeft een centrale plaats in het geheel van uitspraken. Enerzijds is hij een cultureel-religieuze symbolisering en als zodanig thuishorend in de rij van culturele voortlevingsmodi, anderzijds is hij het fundament waarop de theologische uitspraken in de dimensies "dood" en "leven" zijn gebaseerd.

de beleving van het hier en nu".

De inhoudsdimensie "voortleven" hebben we op deze manier geoperationaliseerd in uitspraken die een weergave zijn van de vijf door Lifton gepresenteerde voortlevingsmodi. De twee volgende inhoudsdimensies operationaliseren we in uitspraken die berusten op de vier in hoofdstuk II gepresenteerde theologische modellen. Het zijn specifieke interpretaties van dood en leven zoals ze in het christelijk geloof voorkomen.

## D o o d

In het teleologisch model wordt de dood gezien als het moment waarop heel het leven van de persoon wordt samengevat: alle stukjes van de levensloop, alle ervaringen en beslissingen daarin, komen samen in het moment van de dood. De dood is "het gebeuren van het definitief worden van de vrije levensgeschiedenis van de mens" (Rahner). In de dood, als samenvatting en voltooiing van het leven, is er een eenheid van passief ondergaan en zelfbestemming. In vrijheid neemt de persoon de uiteindelijke beslissing van het ja of nee tegenover God. Deze teleologische gedachtengang resulteert in de uitspraak: "De dood is het moment waarop mensen de voltooiing van hun leven in vrijheid uit Gods hand kunnen aanvaarden".

In het interdependentiemodel wordt de dood gezien als aanwezig in elk levensproces, van begin tot einde. Mensen leven in de tijd. Deze hun gegeven tijd gaat voorbij, maar in het nu van deze tijd zit een dimensie van eeuwigheid. Die eeuwigheid is het innerlijke doel van al het geschapen eindige. God is eeuwigheid. Hij is niet onderworpen aan een historisch proces. Alles wat tijdelijk is komt uit de eeuwige voort en keert naar hem terug. "Dan zal Hij alles in allen zijn". Dit resulteert in de uitspraak: "In de dood krijgen mensen volledig deel aan Gods eeuwig nu".

In het contrast-model wordt de dood gezien als een breuk die relatieloos maakt. In de dood gaat een mens geheel ten onder, tenzij God een nieuw begin schept. Er is geen innerlijke dynamiek die naar eeuwigheid voert; God schenkt het leven en neemt het weer. Wat de dood uiteindelijk te betekenen heeft, weten we door de dood van Jezus Christus. Door de dood van Jezus Christus hebben we Gods genade-aanbod leren kennen: God heeft de dood overwonnen en de uiteindelijke relatie, die met God, zal na de dood vernieuwd worden. Dit resulteert in de uitspraak: "Door de dood worden alle relaties van de mens afgebroken, waarna God met de gestorven mens een nieuwe relatie aangaat".

In het aporie-model wordt van de dood gezegd dat deze het leven op individueel niveau beeindigt. Aan het privévoortbestaan kan in het levensverkeer geen enkele betekenis worden gegeven. Betekenisverleningen als voltooiing, participatie aan Gods eeuwigheid of herschepping ontbreken, voor zover ze betrekking hebben op een individueel leven na de dood. Dit resulteert in de uitspraak: "De dood is het einde van het individuele leven".

De volgende inhoudsdimensie wordt gevoed door dezelfde vier theologische modellen als die welke in de vorige dimensie aan de orde waren.

## L e v e n

In het teleologisch model wordt de dood opgevat als het moment van de uiteindelijke vrijheidsbeslissing en overgave van zichzelf. Wat in de dood gebeurt, vindt zijn voorafschaduw in het leven. In het leven kunnen beslissingen genomen worden die een definitieve betekenis hebben, en in het leven geschiedt de inoefening van het sterven met Christus als de kunst van het zichzelf loslaten en als het versterven aan zichzelf (Rahner 1958, 27). Gezien vanuit het perspectief van de dood ligt er een accent op het beslissende karakter van het menselijk handelen, dat gekenmerkt wordt door het loslaten, niet vastzitten aan wat voorhanden is, niet stilstaan bij de dingen in hun schijn. Daarin manifesteert zich de vrijheid, die in de kenotische act van de dood op zijn hoogtepunt komt. Dit resulteert in de uitspraak: "Leven is een proces van loslaten in overgave aan God".

In het interdependentie-model is de fundamentele eigenschap van alle menselijke existentie de eindigheid. In de dood wordt onze ontische zelfhandhaving door het niet-zijn bedreigd. Daarom is de angst voor de dood basaal en onontwijkbaar. Ze kan niet weggeargumenteerd worden, zelfs niet door de onsterfelijkheid van de ziel, want existentieel is ieder zich bewust van het volledige zelfverlies dat de fysieke dood met zich brengt. De werkelijkheid bezit de grondstructuur van de zelfwereld correlatie: bij het verdwijnen van de ene kant, de wereld, verdwijnt ook de andere kant, het zelf. Wat blijft is hun gezamenlijke grond, maar de structuurrelatie wordt vernietigd. Hieruit ontstaat de vraag of het mogelijk is zichzelf te beamen, ondanks de bedreiging van de ontische zelfhandhaving door het niet-zijn (Tillich 1969). Die mogelijkheid ligt in de moed, in de zelfbeaming van het individu ondanks het niet-zijn. De moed, die de angst in zich opneemt, wortelt in de macht van het zijn die groter is dan de macht van het eigen zelf en groter dan de macht van de eigen wereld. Dit resulteert in de uitspraak: "Leven is de moed verwerven dat het bestaan ondanks alle bedreiging wortelt in God".

In het contrast-model wordt de mens gekarakteriseerd als een relatie-wezen. De dood, als tegendeel van het leven, is relatieloosheid. De dreiging van de dood zit in zijn macht om relaties af te breken. De dood is aanwezig waar levensbetrekkingen verstoord worden. De dood begint al in het leven waar een mens niet meer aanspreekbaar is, waar hij zichzelf probeert te verwerkelijken zonder de ander en zonder God. Van hieruit gezien wordt het leven meer levend in de strijd tegen de dood, in de strijd tegen beschadiging van levensbetrekkingen. Deze strijd kan gevoerd worden in het besef dat God de oorsprong is van het leven: het leven participeert aan de creativiteit van God. Leven is in relaties leven, allereerst en fundamenteel in relatie met God (Jüngel 1976, 115). Hieruit resulteert de uitspraak. "Leven is leven in relaties, die gefundeerd zijn in de onverbreekelijke relatie van God met ons".

In het aporie-model wordt de menselijke existentie niet gedefinieerd via de grenzen van het lichaam of door het unieke van de persoonlijkheid, maar via de sociale betrekkingen. De dood kom je in het leven dan ook tegen waar de gemeenschap tussen mensen wordt bepaald door arm en rijk, door onderdrukkers en onderdrukten. De navolging van de opstanding van Christus geschiedt in de strijd tegen deze dood, in het werken voor gerechtigheid en vrede. "Wij weten dat wij zijn overgegaan uit de dood in het leven, omdat wij de broeders liefhebben" (1 Jo. 4,14). Dit is iets dat nu gebeurt: "uit de dood" is een beschrijving van het gewone leven dat dood is in zijn hebzucht, in zijn doodssymbolen van geld en macht. Het is ook een beschrijving van het nieuwe leven, van het leven voor de dood, waar "mijn" en "dijn" hun zin verliezen, waar God de liefde is die in de geschiedenis menselijke gemeenschap vormt (Sölle 1980). Dit resulteert in de uitspraak: "Leven is de strijd om de maatschappij te bevrijden van het onrecht".

De dertien uitspraken waarvan hierboven de genese is aangegeven, vormen de uitsprakenlijst die in het communicatief zelfonderzoek een belangrijke rol speelt. Het zijn de waardegebieden die worden aangeboden. De lijst wordt gecompleteerd door twee vragen: de ene is een vraag naar het algemene, de andere een vraag naar het ideale ervaren met betrekking tot de thematiek "leven en dood". De betekenis van deze vragen voor het zelfonderzoek komt verderop (onder 3.2.B) aan de orde.

Naast deze uitsprakenlijst fungeert een affectenlijst als instrument. Ze bestaat uit de standaardreeks van 24 affecten, 12 positieve en 12 negatieve, zoals die door Hermans is ontwikkeld (Hermans 1981 I, 24). De positieve affecten zijn: vreugde, eigenwaarde, geluk, genieten, liefde, saamhorigheid, warmte, vertrouwen, veiligheid, energie, rust en vrijheid. De negatieve affecten zijn: machteloosheid, angst, zich zorgen maken, gespannenheid, zichzelf niet zijn, ongelukkig zijn, schuld, eenzaamheid, minderwaardigheid, kwaadheid, neerslachtigheid, teleurstelling.

De lijst van uitspraken en de lijst van affecten worden op elkaar betrokken. Dit gebeurt door bij elke uitspraak de mate aan te geven waarin de affecten bij de betreffende uitspraak voorkomen. De instructie luidt.

wanneer u het gevoel heel veel ervaart,	geeft u een 5,
wanneer u het gevoel veel ervaart,	geeft u een 4,
wanneer u het gevoel tamelijk veel ervaart,	geeft u een 3,
wanneer u het gevoel nogal ervaart,	geeft u een 2,
wanneer u het gevoel weinig ervaart,	geeft u een 1,
wanneer u het gevoel niet ervaart,	geeft u een 0.

## *Lijst van uitspraken*

### VOORTLEVEN

- 1 Wij leven voort in volgende generaties.
- 2 Wij leven voort in een eeuwig leven met God.
- 3 Wij leven voort in de vruchten van onze arbeid.
4. Wij leven voort in de natuur.
- 5 Wij leven voort in de beleving van het hier en nu.

### DE DOOD

6. De dood is het moment waarop mensen de voltooiing van hun leven in vrijheid uit Gods hand kunnen aanvaarden.
- 7 In de dood krijgen mensen volledig deel aan Gods eeuwig nu
- 8 Door de dood worden alle relaties van de mens afgebroken, waarna God met de gestorven mens een nieuwe relatie begint.
9. De dood is het einde van het individuele leven.

### HET LEVEN

10. Leven is een proces van loslaten in overgave aan God.
11. Leven is de moed verwerven dat het bestaan ondanks alle bedreiging wortelt in God.
12. Leven is leven in relaties, die gefundeerd zijn in de onverbreekelijke relatie van God met ons.
13. Leven is de strijd om de maatschappij te bevrijden van het onrecht.

### ALGEMEEN

- 14 Hoe voelt u zich in het algemeen ten aanzien van de thematiek "leven en dood"?

### IDEAAL

15. Hoe zou u zich graag willen voelen ten aanzien van de thematiek "leven en dood"?

# Gevoelsrooster

Naam	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1 vreugde															
2 machteloosheid															
3 eigenwaarde															
4 angst															
5 geluk															
6 zich zorgen maken															
7 gespannenheid															
8 genieten															
9 liefde															
10 zichzelf niet zijn															
11 ongelukkig zijn															
12 schuld															
13 saamhorigheid															
14 eenzaamheid															
15 warmte															
16 vertrouwen															
17 minderwaardigheid															
18 veiligheid															
19 kwaadheid															
20 neerslachtigheid															
21 energie															
22 teleurstelling															
23 rust															
24 vrijheid															

## *De concrete stof*

De uitsprakenlijst wordt niet sec aangeboden, maar de begeleider noemt een uitspraak, leidt deze in en noemt hem weer. De uitspraak komt voort uit een bepaalde gedachtengang, die al dan niet of in meerdere dan wel mindere mate met de opvattingen van de begeleider samenvalt (Zie de beschrijving van de totstandkoming van de uitspraken). De inleiding geschiedt dan ook niet vanuit de louter subjectieve gevoelens die de begeleider erbij heeft, maar vanuit de context waar deze uitspraak uit voortkomt. De begeleider gebruikt concrete stoffen, in dit geval explicatieve teksten. Deze teksten zijn korte verhelderingen van wat in de uitspraak bedoeld wordt. Als voorbeeld geven we teksten zoals die behoren bij drie uitspraken, uit elke inhoudsdimensie een.

### **V o o r t l e v e n, creativiteitsmodus:**

"Wij leven voort in de vruchten van onze arbeid" -

Het gevoel van duurzaamheid krijgt vorm in werk en creativiteit. Je directe invloed op klanten, leerlingen, leden van je organisatie, strekt zich uit over verder verwijderde personen die je niet kent en die je niet zult kennen. Je ondervindt deze verder dragende kracht van je werk in alles wat jij bijdraagt door de werkzaamheid van je handen en van je geest, door je kunstzinnigheid, door je sociale invloed, door je vriendelijkheid. Je hebt het gevoel dat je blijft voortleven door wat je hebt gedaan of gemaakt. (Herhaling van de uitspraak )

### **D o o d, contrast-model:**

"Door de dood worden alle relaties van de mens afgebroken, waarna God met de gestorven mens een nieuwe relatie aangaat" -

De dood zelf vertegenwoordigt het niets en voert tot het niets. De dood maakt ons relatieloos, maar wat de dood uiteindelijk te betekenen heeft, weten we door de dood van Jezus Christus. Door de dood van Jezus Christus hebben we Gods genade-aanbod leren kennen: God heeft de dood overwonnen en de uiteindelijke relatie, die met God, zal ook door de dood niet verbroken worden. (Herhaling van de uitspraak.)

### **L e v e n, interdependentie-model:**

"Leven is de moed verwerven dat het bestaan ondanks alle bedreiging wortelt in God" -

De dood is de grote opwekker van angst: de angst er niet meer te zijn. Je ervaart eindigheid. Je zou die echter niet ervaren wanneer je niet enig vermoeden had van oneindigheid. Je ervaart vergankelijkheid, maar zou die niet ervaren wanneer je niet enig vermoeden had van onvergankelijkheid. De dood is een uitdaging tot moed: de moed om in te gaan op het leven dat geworteld is in de dragende grond, de eeuwigheid van God. (Herhaling van de uitspraak.)



In de exploratiefase is de interactie tussen begeleider en deelnemers erop gericht de algemene betekenis van de thematiek "dood en religie", en de betekenis zoals ze gestalte krijgt in de aangeboden uitspraken, affectief te verkennen.

Om hiertoe een klimaat van aandacht te scheppen, is er in het begin van elke bijeenkomst een tijd van ongeveer vijf minuten voorzien waarin een oefening plaatsvindt om in de omgeving en bij het thema aanwezig te raken. Criteria voor de vorm die daartoe gekozen wordt liggen in de concrete situatie van de groep: welke is voor deze mensen de juiste manier om concentratie en aandacht te richten? Hoe komt deze groep meer tot zichzelf, zodanig dat de groepsleden beter in staat zijn tot introspectie? Mogelijkheden daartoe zijn: stilte, luisteren naar muziek, een ademhalingsoefening. Vanuit deze vooroefening presenteert de begeleider de inhoudsdimensies en de daarbij behorende uitspraken. Na elke uitspraak en de daarbij behorende explicatieve tekst, nodigt de begeleider de groepsleden uit om de lijst van affecten langs te lopen en in het gevoelsrooster bij elk affect de mate aan te geven waarin ze dat affect ervaren bij de betreffende uitspraak.

Wanneer de dertien uitspraken zo met de vierentwintig affecten doorlopen zijn, worden twee vragen gesteld die indicatief zijn voor respectievelijk het Algemene ervaren en het Ideale ervaren.

Het algemene ervaren is, via de 24 affecten, het antwoord op de vraag:

Hoe voelt u zich in het algemeen ten aanzien van de thematiek "leven en dood"?

Het ideale ervaren is het antwoord op de vraag:

Hoe zou u zich graag willen voelen ten aanzien van de thematiek "leven en dood"?

### *Functie*

De deelnemers stappen in een fonds van culturele en theologische opvattingen. Zij worden geconfronteerd met pregnante uitspraken uit bepaalde symboolsystemen. Zij maken voor het eerst of opnieuw kennis met formuleringen over dood en leven, en gaan na of deze opvattingen meer of minder, helemaal of geenszins de hunne zijn.

De functie hiervan ligt in een cognitieve en affectieve verbreding, c.q. differentiëring.

Een cognitieve verbreding en differentiëring ontstaat door de confrontatie met uiteenlopende uitspraken. Men neemt hetzelfde via verschillende perspectieven waar. Zo wordt de dood gezien via het perspectief van vrijheid, authenticiteit, relatie en bevrijding. De wisselende perspectieven zetten verschillende levensinhouden in het licht.

Een affectieve verbreding en differentiëring treedt op doordat aan de uitspraken steeds een reeks van affecten wordt gerelateerd. De deelnemers leren de uitspraken exploreren vanuit meer gevoelens dan te doen gebruikelijk is. Men stelt zich niet

tevreden met een waardering als "dit spreekt mij in het geheel niet, c q uitermate aan", maar men leert affectief onderscheiden en nuanceren in de eigen waardering van datgene wat vanuit cultuur en theologie als waarde gerepresenteerd wordt.

## *B. Analyseren*

Onder analyseren verstaan we de aktiviteit waarin de resultaten van de affecttoekenning aan een systematisch onderzoek worden onderworpen.

Door het op elkaar betrekken van de 15 uitspraken en de 24 affecten, zijn er affectmatrices ontstaan, elk gevuld met  $15 \times 24 = 360$  cijfers. Deze toekenning van gevoelens aan de verschillende uitspraken levert een grote hoeveelheid informatie op over de persoonlijke waarderingen van de verschillende uitspraken. Het structurele element "analyseren" duidt hierop, dat de groep gaat werken met de informatie die is verkregen uit de toekenning van affecten aan de uitspraken

### *Instrument*

Het analyse-instrument bestaat uit een aantal vragen naar de groepshouding en ieders persoonlijke houding tegenover de aangeboden uitspraken. Het zijn vragen naar de structuur van de aan de uitspraken toegekende affecten. Deze structuur kan men voor ogen krijgen via de begrippen affectieve kwaliteit, affectieve betrokkenheid, affectieve modaliteit, gelijkenis vanuit het algemene ervaren en gelijkenis vanuit het ideale ervaren (Hermans I 1981, 25-37).

#### 1. De affectieve kwaliteit

De affectieve kwaliteit is gebaseerd op de verdeling van de affecten op de dimensie positief-negatief. In de affectenlijst worden de affecten 01, 03, 05, 08, 09, 13, 15, 16, 18, 21, 23, 24, aangemerkt als positief, de affecten 02, 04, 06, 07, 10, 11, 12, 14, 17, 19, 20, 22, als negatief. Met behulp van berekeningen, gemaakt op basis van de frequentie van positieve en negatieve gevoelens bij de verschillende uitspraken, worden drie dubbel-vragen beantwoord:

- a. Hoe positief reageert de groep op de verschillende uitspraken?  
Hoe positief reageren de afzonderlijke deelnemers op deze uitspraken?  
(De uitslag wordt verkregen door bij elke uitspraak de positieve gevoelens op te tellen.)
- b. Hoe negatief reageert de groep op de verschillende uitspraken? Hoe negatief reageren de afzonderlijke deelnemers op deze uitspraken?  
(De uitslag wordt verkregen door bij elke uitspraak de negatieve gevoelens op te tellen.)

- c Welke is, gezien naar het groepsgemiddelde, de affectieve kwaliteit van de verschillende uitspraken? Welke is, gezien naar de persoonlijke score, de affectieve kwaliteit van de verschillende uitspraken?  
(De uitslag wordt verkregen door de balans tussen de positieve en de negatieve affecten te bestuderen. Deze balans duidt op de affectieve kwaliteit en kan worden weergegeven door de positieve affecten te delen door het totaal van de affecten.

$$\frac{P}{P + N} \cdot 100$$

## 2. De affectieve betrokkenheid

De betrokkenheid op een bepaalde uitspraak wordt bepaald door de hoeveelheid affecten die bij die uitspraak worden opgeroepen, ongeacht of ze positief dan wel negatief zijn. Dit leidt tot de vragen:

Hoe sterk is de groep affectief betrokken op de verschillende uitspraken?

Hoe sterk is elke deelnemer afzonderlijk affectief betrokken op de verschillende uitspraken?

(De uitslag wordt verkregen door bij elke uitspraak de scores op de 24 affecten bij elkaar op te tellen)

## 3 De affectieve modaliteit

Bij de affectieve modaliteit gaat het niet om het samenvoegen van de affecten tot een groter geheel, maar om het patroon dat de affecten vormen. Daarbij is de positie van het ene affect tegenover het andere van belang.

De modaliteit van een uitspraak kan vergeleken worden met de modaliteit van de andere uitspraken. Op grond van de centrale positie van de religieus-culturele voortlevingsmodus, kiezen we uitspraak 2 "Wij leven voort in een eeuwig leven met God" voor nader onderzoek. Dit leidt tot de vraag:

Hoe verhoudt, naar het groepsgemiddelde gezien, uitspraak 2 zich tot de andere uitspraken?

Hoe verhoudt voor elke deelnemer afzonderlijk uitspraak 2 zich tot de andere uitspraken?

(De uitslag wordt verkregen door correlaties te berekenen.)

## 4. Gelijkenis vanuit het algemene ervaren en vanuit het ideale ervaren

- a In de uitsprakenlijst luidt vraag 14: "Hoe voelt u zich in het algemeen ten aanzien van de thematiek 'leven en dood'?" Ook deze vraag werd beantwoord via de 24 affecten. Door de volgende vraag wordt getracht inzicht te krijgen in de wijze waarop het algemene ervaren verbinding krijgt met de specifieke uitspraken over voortleven, dood en leven, en met het ideale ervaren

Hoe verhoudt, naar het groepsgemiddelde gezien, het algemene ervaren zich tot de verschillende uitspraken?

Hoe verhoudt voor elke deelnemer afzonderlijk het algemene ervaren zich tot de verschillende uitspraken?

- b. In de uitsprakenlijst luidt vraag 15: "Hoe zou u zich graag willen voelen ten aanzien van de thematiek 'leven en dood'?" Hierop wordt geantwoord door aan te geven in welke mate men de affecten graag zou willen ervaren bij de thematiek. Vanuit het patroon in de affecten bij deze vraag wordt een vergelijking gemaakt met het patroon dat in de affecttoekenning bij de uitspraken en bij het algemeen ervaren voorkomt. De vragen luiden:

Hoe verhoudt, naar het groepsgemiddelde gezien, het ideale ervaren zich tot de verschillende uitspraken?

Hoe verhoudt voor elke deelnemer afzonderlijk het ideale ervaren zich tot de verschillende uitspraken?

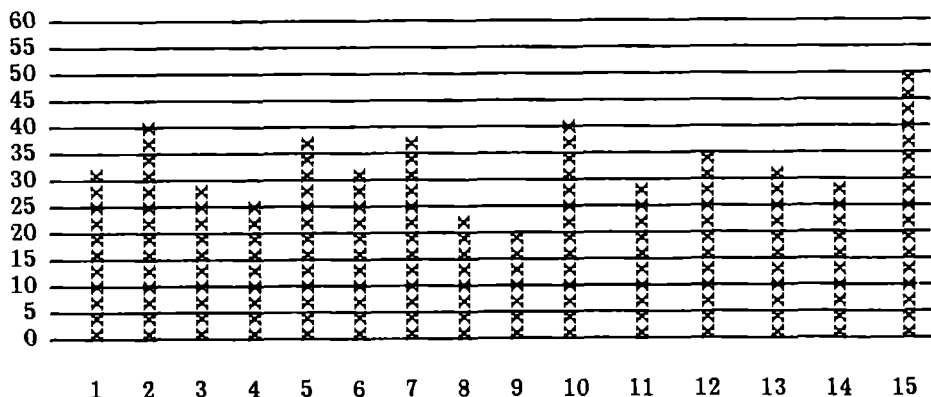
(De uitslag wordt verkregen door het algemene ervaren, resp. het ideale ervaren als uitgangspunt te kiezen voor een modaliteitsanalyse.)

### *De concrete stof*

Als concrete stof om met de voorgaande vragen te kunnen werken, biedt de begeleider grafieken en tabellen aan. De grafieken zijn een weergave van de groepsgemiddelden met betrekking tot de positieve affecten, de negatieve affecten, de affectieve kwaliteit, de affectieve betrokkenheid, de gelijkenis vanuit uitspraak 2, de gelijkenis vanuit het algemene ervaren en de gelijkenis vanuit het ideale ervaren. De tabellen geven in cijfers de individuele uitslagen.

Als voorbeeld geven we een groepsuitslag (fig. 1) en een individuele uitslag (fig. 2) die de som van de positieve affecten aanduidt voor elk van de 15 uitspraken, c.q. vragen.

Figuur III.1: Groepsgemiddelde van de positieve gevoelens



De verticale as van deze grafiek geeft aan hoeveel positieve affecten de deelnemers gemiddeld gegeven hebben aan de verschillende uitspraken. De horizontale as geeft de 15 uitspraken, c.q. vragen aan die in de uitsprakenlijst voorkomen. De hoogst mogelijke score zou 60 zijn: in dat geval zou iedereen, bijvoorbeeld bij uitspraak 1, achter alle positieve gevoelens een 5 hebben ingevuld:  $12 \times 5 = 60$ .

Figuur III.2: Individuele uitslag (positieve gevoelens)

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Positief	35	29	32	37	24	40	26	31	22	41	34	23	38	30	55
Negatief															
Betrokken															
Kwaliteit															
Gelijkenis vanuit 1															
Gelijkenis vanuit 2															

Ieder groepslid krijgt, naast de grafieken van de groepsgemiddelden, de individuele, eigen uitslag (zie fig. 2). In de rij achter "Positief" staan de somscores van de positieve affecten zoals die door een persoon bij de verschillende uitspraken zijn ingevuld. (In werkelijkheid staan er ook cijfers achter "Negatief", "Betrokken" enz., maar we gaan hier slechts van het voorbeeld "Positief" uit.)

### *Interactievormen*

De interactievormen, voor zover ze direct gericht zijn op het analyseren van de affecttoekenning, staan in dienst van het krijgen van inzicht in ieders eigen positie, gerelateerd aan belangrijke posities die voorkomen in cultuur en christendom en gerelateerd aan posities die andere leden van de groep innemen.

De deelnemers krijgen de groepsgemiddelden met betrekking tot het eerste gespreksonderwerp in handen via de grafiek van de positieve gevoelens. Aan de hand hiervan wordt de vraag beantwoord "Hoe positief reageert de groep op de verschillende uitspraken?" De staven in deze grafiek geven aan hoeveel positieve gevoelens de leden van de groep gemiddeld gegeven

hebben aan de verschillende uitspraken. De begeleider nodigt uit om te kijken naar de top(pen) in het geheel, dat wil zeggen naar de uitspraken die voor de groep de meeste positieve gevoelens oproepen, en daagt de deelnemers uit deze top(pen) te interpreteren.

(In het gegeven voorbeeld van figuur 1 ligt de absolute top bij uitspraak 15: de meeste positieve gevoelens worden opgeroepen bij de vraag hoe men de thematiek "leven en dood" graag zou willen ervaren. De subtoppen liggen bij de uitspraken 10, 7 en 2.)

Vervolgens komen de bodems in het geheel van uitspraken aan de orde, de uitspraken die de minste positieve gevoelens oproepen. Ook hier probeert de groep dit gegeven te interpreteren.

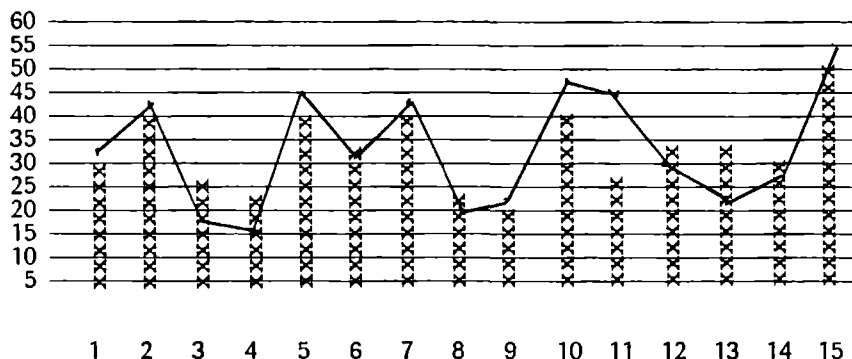
(In figuur 1 zijn dat achtereenvolgens uitspraak 9 en 8.)

Wanneer de top en de bodem in heel de reeks zijn besproken, kan men nagaan welke de top en de bodem zijn in de verschillende blokken.

voortleven	1-5
de dood	6-9
het leven	10-13
algemeen en ideaal ervaren	14-15.

Wanneer de groep op deze wijze de groepsgemiddelden van de positieve affecten heeft doorlopen, reikt de begeleider aan ieder de individuele uitslag uit. Hij vraagt de deelnemers de eigen scores te bezien en te vergelijken met de groepsgemiddelden. Dit laatste kan geschieden doordat ieder in de staafgrafiek een eigen puntgrafiek aanbrengt. Vanuit de voorbeelden in figuur 1 en 2 ontstaat dan figuur 3.

Figuur III 3: Individuele puntgrafiek in staafgrafiek van groepsgemiddelde P



In figuur 3 is de individuele P-score uit figuur 2 aangebracht in figuur 1. De persoon die deze handeling uitvoert kan nu drie dingen zien:

- hoe positief waardeer ik persoonlijk de vijftien uitspraken?
- hoe positief waardeert mijn groep deze uitspraken?
- welke is de verhouding van mijn eigen waardering en die van de groep?

In het voorbeeld, uitgedrukt in figuur 3, wijkt de persoon in zijn eigen waardering het meest van de groepswaardering af bij uitspraak 11. Er is niet veel verschil in de toppen van de groepsgemiddelden en zoals die door deze persoon gescoord zijn: de positieve lading is overal iets groter. Ook in de bodems wijkt deze persoon niet noemenswaard af van het groepsgemiddelde.

De individuele persoon beschikt zelf of hij eigen uitslagen in gesprek wil brengen. De begeleider nodigt de deelnemers slechts uit om de dingen die hen opvallen bij het vergelijken van groeps- en individuele scores in de groep te brengen.

Nadat de uitslagen met betrekking tot de positieve somscore op de hierboven aangeduide wijze zijn geanalyseerd, gaat men op eenzelfde manier de overige uitslagen onderzoeken aan de hand van de onder "instrument" genoemde vragen en met behulp van de grafieken en tabellen die daarop betrekking hebben.

Het moge blijken dat er verschil is in de interactievormen die plaatsvinden in de fase van exploreren en de interactievormen die hier gewenst zijn. Bij het exploreren waren de activiteiten sterk individueel gericht. Het ging daar om zelfonderzoek, dat zich weliswaar in de groep afspeelde, maar in feite een individuele aangelegenheid was. Bij het analyseren komt de groep als zodanig meer naar voren in haar interpreterende activiteit en in de uitwisseling van individuele posities.

### *Functie*

De functie van analyseren is gelegen in het verkrijgen van informatie over de vraag welke uitspraken bijzonder aansluiten bij de eigen oriëntatie en welke daar buiten vallen, en ook over de vraag hoe het algemene en ideale ervaren zich verhouden tot elkaar en tot de andere uitspraken. Voorts wordt gezocht naar informatie over de positie van de centrale uitspraak 2 temidden van de andere.

Het gaat om de vormgeving van de eigen relatie met symboliserings die ons vanuit de cultuur en christelijke theologieën bereiken. Het is de voortzetting en uitwerking van de interne communicatie die de kern vormde van de exploratiefase. Waar vindt de symbolisering van wat ik zelf belangrijk vind ondersteuning in het aangeboden narratieve potentieel van de traditie? Waar zal het narratieve potentieel, voor zover het verankerd ligt in de gepresenteerde uitspraken, de eigen waardering vlottrekken of mondig maken? Deze analyse-activiteiten geschieden door de persoon op grond van de eigen uitslag en die van de groep, in nauwe samenwerking met alle leden van de groep.

## C. Verwerken

Onder verwerken verstaan we de activiteit die gericht is op het vormgeven aan de ervaringen die in exploratie en analyse zijn opgedaan. Verwerken is het verdergaan met de informatie die uit de exploratie- en analyse-activiteiten voortkwam.

Dit verwerken geschiedt uiteraard niet alleen in de groepsbijeenkomsten, maar ook daarbuiten. Op grond van het zelfonderzoek en de analyse van de resultaten van de affecttoekenning zal de persoon in de dagelijkse levenssituatie met de verkregen inzichten werken. Hij kan zich afvragen welke boodschap voor het eigen leven vervat ligt in de gepresenteerde uitspraken en in hun groeps- en persoonlijke rangorde, zoals deze uit de analyse naar voren kwamen. Vanuit deze analyse kan er ook een aandrang uitgaan om meer op het spoor te komen van het persoonlijk eigene.

In deze fase is er geen apart instrument. We beginnen de bespreking derhalve met de concrete stof.

### *De concrete stof*

Zoals in de exploratiefase de uitspraken werden vergezeld van explicatieve teksten, zo doet de begeleider in de verwerkingsfase de uitspraken vergezeld gaan van associatieve teksten. Deze teksten zijn genomen uit de bijbel of uit hedendaags proza of poëzie. Bij wijze van voorbeeld geven we de teksten zoals ze behoren bij drie uitspraken, uit elke inhoudsdimensie een.

V o o r t l e v e n, de natuurmodus:

Wij leven voort in de natuur" -

*Het leven leeft, niets gaat verloren,*

*ik ben al bloem en hert en vis,*

*en 'k ben pas wezenlijk geboren*

*als weer een vorm begraven is. (Johan C.P. Alberts)*

De ervaring van bestendigheid is hier neergelegd in de verbondenheid met de natuur de kringloop waarin niets verloren gaat. Duurzaamheid wordt niet gegarandeerd door roestvrij staal, maar door de voortdurende wisseling van vormen.

D o o d, teleologisch model:

"De dood is het moment waarop mensen de voltooiing van hun leven in vrijheid uit Gods hand kunnen aanvaarden" -

*Wanneer de mens wordt geboren heeft hij de handen samengebald, alsof hij wilde zeggen: "Ik verover de wereld".*

*Wanneer hij sterft, zijn z'n handen uitgestrekt, alsof hij wilde zeggen: "ik heb niets achtergehouden, alles behoort U, o God".*

*(Midrasj; rabbijnse schriftuitleg)*

Tussen de "samengebalde" en "uitgestrekte" handen ligt een weg. Alles wat je op die weg hebt meegemaakt en gedaan, komt samen op het moment van de dood. Daar neem je de beslissing van het ja of nee tegenover God.

L e v e n, aporie-model:



"Leven is de strijd om de maatschappij te bevrijden van het onrecht".

*Wij zijn overgegaan van de dood naar het leven; wij weten het omdat wij onze broeders liefhebben. De mens zonder liefde is nog in het gebied van de dood. Ieder die zijn broeder haat is een moordenaar, en gij weet dat de moordenaar geen eeuwig leven in zich heeft.*

*(1 Jo. 3, 14-15).*

Het leven is nog niet goed wanneer ik het in mijn eentje goed heb. Ik ben een deel van een groter geheel - dat groter geheel is dood waar ongerechtigheid heerst, het leeft in zoverre de opstanding nu geschiedt door bevrijding, solidariteit en gelijkheid.

### *Interactievormen*

De interactie, gericht op verwerking, voltrekt zich in drie stappen die gezet worden per inhoudsdimensie. Wij bezien deze stappen aan de hand van de dimensie "voortleven". Bij de andere dimensies zijn doel en werkwijze hetzelfde, alleen het thema verschilt.

#### De eerste stap

Hier gaat het om een gesprek over de vijf uitspraken betreffende voortleven. De begeleider leidt het thema voortleven in door te laten zien dat in de feitelijke beleving van mensen vele zaken kunnen fungeren als symbool van voortleven. Dit gesprek zal zijn uitgangspunt vinden in de vijf voortlevingsmodi die reeds voorwerp van zelfonderzoek waren. De begeleider opent de onderdelen van het gesprek door middel van de associatieve teksten die bij de te bespreken uitspraak horen. De deelnemers vertellen elkaar welke betekenis de betreffende uitspraak voor hen heeft. De begeleider waakt erover dat de verschillende interpretaties van de uitspraken zoals die door de deelnemers gegeven worden tot hun recht komen. Dit kan gebeuren doordat iemand in de groep steeds teruggeeft wat hij van de gegeven interpretatie begrijpt. Dit geschiedt vanuit de veronderstelling dat iemand beter in staat raakt zich over de eigen (religieuze) situatie te uiten en deze te verhelderen, naarmate de gesprekspartners empathisch teruggeven wat zij in het gezegde hebben begrepen.

#### De tweede stap

Wanneer de betekenis van de uitspraken binnen een cluster is doorgesproken, nodigt de begeleider de groepsleden uit de uitspraken te hiërarchiseren naar het belang dat ze voor ieder afzonderlijk hebben. Het maken van deze volgorde geschiedt op twee wijzen. Men gaat eerst uit van vraag 14 in de uitsprakenlijst. Op deze manier luidt de vraag: "Welke is de rangorde van de uitspraken zoals u ze ervaart in uw leven?". Vervolgens gaat men uit van vraag 15 in de uitsprakenlijst. Op deze manier luidt de vraag: "Welke is de rangorde van de uitspraken zoals u ze graag zou willen ervaren in uw leven?".

De deelnemers rangschikken, ieder voor zich, gedurende een korte stilte de uitspraken op de twee manieren en zij noteren hun hiërarchieën. Vervolgens gaat men over tot het uitwisselen van de aangebrachte rangschikking.

### De derde stap

Het gesprek over de persoonlijke betekenis van de uitspraken en de hiërarchisering ervan vindt zijn eindpunt in het formuleren van ieders eigen waardegebied binnen het cluster. Het is mogelijk dat de centrale waarde voor sommigen in een van de besproken uitspraken vervat ligt. Dat is echter geenszins noodzakelijk. Het gaat er nu om het eigen kernpunt te vinden en dat onder woorden te brengen, met andere woorden te komen tot een eigen symbolisering. Ook wanneer het eigen waardegebied reeds verwoord is in een van de uitspraken, kan men proberen dit gebied opnieuw onder woorden te brengen.

### *Functie*

De functie van het verwerken ligt in het op elkaar betrekken van gezichtspunten uit cultuur en christelijke traditie en de ordening die in de persoon zelf aanwezig is. Refererend aan de uitspraken, wisselen externe en interne communicatie over dood en leven elkaar af, met het oog op destagnatie van de interne communicatie erover.

### *3.3 De planning van de bijeenkomsten*

De uitvoering van het communicatief zelfonderzoek over dood en religie is gepland in negen bijeenkomsten. Afgezien van de eerste bijeenkomst, is er voorzien in een vaste structuur: begin - opening - corpus - besluit.

**Begin:** de begeleider plaatst de bijeenkomst in het geheel van de cyclus en geeft de deelnemers de gelegenheid om aan te geven hoe de vorige bijeenkomst heeft doorgewerkt in de dagelijkse levenssituatie.

**Opening:** de begeleider initieert een oefening, bijvoorbeeld meditatie, om de aandacht te richten.

**Corpus:** de begeleider geeft het doel van de bijeenkomst aan, en de groep werkt met de aangereikte middelen om dit doel te bereiken.

**Besluit:** terugkijken naar het verloop van de bijeenkomst en vooruitkijken naar de volgende.

De inhoud is als volgt over de negen bijeenkomsten gespreid:

1. De deelnemers en begeleider maken kennis met elkaar. De begeleider geeft het doel aan van het communicatief zelfonderzoek over dood en religie, en brengt dit in gesprek. De vaste structuur van elke bijeenkomst wordt uiteengezet, en aan de hand van een uitleg over de uitsprakenlijst wordt de opzet van de gehele cyclus

- doorgenomen. Dit alles loopt uit op de kontraktsluiting, waarin afspraken over deelname, plaats, tijd en benodigdheden worden vastgelegd.
2. Het eerste zelfonderzoek heeft plaats, dat wil zeggen dat de deelnemers de persoonlijke betekenis van de uitspraken in cijfers uitdrukken op de affectmatrix, daarbij gesteund door de explicatieve teksten waarvan de uitspraken vergezeld gaan.
  3. Doorspreken van de resultaten van het eerste zelfonderzoek. Er zijn berekeningen gemaakt op de ingevulde affectmatrices. Deze berekeningen zijn het startpunt voor gesprekken over de positie die de groep inneemt ten opzichte van de uitspraken, en vervolgens voor uitwisseling van inzichten die ontstaan door vergelijking van de individuele posities binnen de groepspositie.
  4. Verdere verkenning van de betekenis van de inhoudsdimensie "voortleven" aangezet door associatieve teksten bij de uitspraken 1 tot en met 5. Gesprek hierover, hierarchisering van de uitspraken en formulering van het individuele waardegebied betreffende voortleven.
  5. Verdere verkenning van de inhoudsdimensie "dood", aangezet door associatieve teksten bij de uitspraken 6 tot en met 9. Gesprek hierover, hierarchisering van de uitspraken en formulering van het individuele waardegebied betreffende de dood.
  6. Verdere verkenning van de betekenis van de inhoudsdimensie "leven, gezien vanuit het perspectief van de dood", aangezet door associatieve teksten bij de uitspraken 10 tot en met 13. Gesprek hierover, hierarchisering van de uitspraken en formulering van het individuele waardegebied betreffende "het leven gezien vanuit het perspectief van de dood".
  7. Het tweede zelfonderzoek heeft plaats; zie bijeenkomst 2.
  8. Doorspreken van de resultaten van het tweede zelfonderzoek; zie bijeenkomst 3. Bij het doorspreken van deze resultaten fungeren de resultaten van het eerste zelfonderzoek als achtergrond.
  9. Evaluatie van de bijeenkomsten. Deze kan een globaal karakter dragen waarin de ervaringen aan de orde komen met betrekking tot het proces, de inhoud en de methode van het communicatief zelfonderzoek. Ze kan ook meer gericht geschieden met het oog op de vraag in hoeverre er voor ieder persoonlijk een ontwikkeling heeft plaatsgevonden in de relatie tussen datgene wat de deelnemers aangeboden kregen en datgene wat in henzelf leeft, en in hoeverre dit heeft doorgewerkt op de mogelijkheid om met zichzelf in gesprek te zijn over dood en religie.

## HOOFDSTUK IV

### HET EMPIRISCH ONDERZOEK

Het theoretisch onderzoek naar de culturele en theologische orientatie op de dood mondde uit in het ontwikkelen van een poimenische methode van communicatief zelfonderzoek over dood en religie. Het empirisch onderzoek, dat we in dit hoofdstuk zullen beschrijven, is gericht op de evaluatie van deze methode. Door het bijzondere doel van communicatief zelfonderzoek te operationaliseren, verkrijgen we een meetinstrument waarmee we kunnen achterhalen of er na het volgen van deze methode veranderingen zijn opgetreden bij de deelnemers met betrekking tot dit bijzondere doel.

In paragraaf 1 beschrijven we de opzet van het empirisch onderzoek. Paragraaf 2 bevat een beschrijving van de uitvoering van het onderzoek en paragraaf 3 geeft een overzicht van de resultaten ervan

#### *1 DE OPZET VAN HET ONDERZOEK*

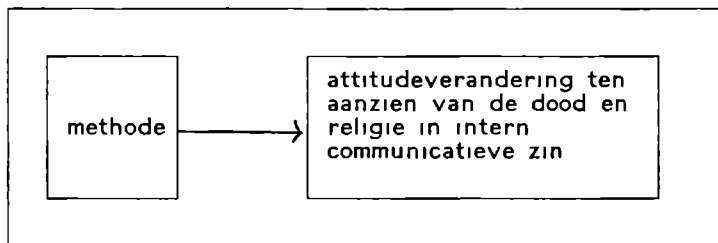
In deze paragraaf stellen we allereerst de onderzoeksvraag aan de orde (1.1). Vervolgens bespreken we het onderzoeksontwerp (1.2) en we sluiten deze paragraaf af met een beschrijving van het meetinstrument (1.3).

##### *1.1 De vraagstelling*

In hoofdstuk III hebben we de theoretische basis en de methode van communicatief zelfonderzoek uitgewerkt. Als bijzonder doel van deze methode stelden we, het in beweging brengen van de attitude tegenover dood en religie in functie van destagnatie van de interne communicatie daarover. De vraag die we middels het empirisch onderzoek willen beantwoorden betreft de veranderingen die bij de deelnemers zijn opgetreden met betrekking tot dit bijzondere doel. De vraagstelling van het empirisch onderzoek luidt dan: welke zijn de effecten die onder invloed van de methode van communicatief zelfonderzoek optreden bij deelnemers in hun attitude tegenover dood en religie in functie van destagnatie van de interne communicatie daarover?

We willen langs empirische weg achterhalen of door toepassing van de poimenische methode het bijzondere doel wordt bereikt. Deze methode is in het onderzoek de onafhankelijke of oorzakelijke variabele en het bijzondere doel is de afhankelijke of gevolgvariabele. In schema 1 geven we de relatie tussen beide variabelen aan: we zetten de onafhankelijke variabele aan de oorsprong van de afhankelijke variabele.

Schema IV.1: De relatie tussen de onafhankelijke en de afhankelijke variabele



De vraagstelling heeft betrekking op attitudeverandering ten aanzien van dood en religie. Daarom is er sprake van twee conceptparen die we als volgt definiëren:

1. Attitude: een relatief duurzaam systeem van cognities, affecten en actietendenties met betrekking tot een object.  
Verandering: een nieuw ingenomen positie op het attitudeaantal continuum in termen van positieve of negatieve gerichtheid.  
Attitudeverandering wordt opgevat als het in beweging komen van bestaande posities op het attitudeaantal continuum
2. Dood: het einde van het menselijke fysieke leven in zijn premortale betekenis  
Religie: het christelijk betekenisstelsel waarin de verhouding van mensen tot de allerlaatste werkelijkheid wordt uitgedrukt.  
De relatie tussen dood en religie wordt opgevat als de duiding van de dood onder het opzicht van christelijke betekenisverleningen.

De twee conceptparen hebben elk een eigen plaats in het bijzondere doel: attitudeverandering vertegenwoordigt het proces van het bijzondere doel, dood en religie zijn het object ervan. Het proces met betrekking tot dood en religie staat in functie van de verbijzondering van het algemene doel: destagnatie van de interne communicatie. Van hieruit kunnen we de vraagstelling differentiëren naar drie deelvragen: leidt de methode tot verandering in de attitude tegenover de dood; leidt de methode tot verandering in de attitude tegenover dood en religie; leidt de methode tot verandering in de attitude tegenover de interne communicatie over dood en religie?

## 1.2 Het onderzoeksontwerp

Om antwoord te krijgen op de vraagstelling, hebben we een onderzoeksontwerp nodig. Een onderzoeksontwerp is een vertaling van het bijzondere doel in onderzoekshandelingen. Het onderzoeksontwerp heeft als centrale functie het vaststellen van de totale onderzoeksstrategie en bestaat uit het geheel van logisch op elkaar afgestemde beslissingen (Segers 1983, 38).

In ons onderzoek maken we gebruik van een quasi-experimentele onderzoeksopzet. Er is sprake van een experiment, te verstaan als een door een onderzoeker gecontroleerde of natuurlijke gebeurtenis, die in het leven van respondenten ingrijpt en waarvan de waarschijnlijke gevolgen langs empirische weg kunnen worden vastgesteld. Deze gebeurtenis is in ons geval de deelname aan het communicatief zelfonderzoek over dood en religie. Het is een gecontroleerde gebeurtenis omdat ze door een onderzoeker is geïnitieerd, en gehanteerd wordt ten behoeve van onderzoek. Zonder kennis van en controle door de onderzoeker zou ze niet op deze wijze hebben plaatsgevonden. Ze mag "gecontroleerd" worden genoemd omdat er controle wordt uitgeoefend op de gebeurtenis als onafhankelijke variabele: bepaalde proefpersonen nemen gedurende een bepaald tijdsbestek deel aan een bepaalde methode van pastoraat. Deze controle is van belang omdat zij de effecten die aan de methode worden toegeschreven, helpt scheiden van de effecten die daar niet aan kunnen worden toegeschreven. De controle is erop gericht om ongeldige effectconclusies te elimineren (Cook en Campbell 1979, 7-9).

Ofschoon er sprake is van een experiment, kunnen we niet spreken van een experimenteel onderzoeksontwerp. In dat geval zou het onderzoek naar het effect van de methode worden gedaan bij een groep die deelneemt aan het communicatief zelfonderzoek en bij een andere groep die daaraan niet deelneemt, maar voor het overige volstrekt gelijk is aan de eerste. De eerste groep wordt de experimentele groep genoemd en de tweede de controlegroep. De vergelijking van deze twee groepen voor en na de tijd waarin het communicatief zelfonderzoek bij de experimentele groep heeft plaatsgevonden, brengt het effect van de methode aan het licht. Omdat we geen laboratoriumonderzoek doen maar een veldonderzoek, waarin een exacte controle op de vergelijkbaarheid van deelnemers aan de methode en niet-deelnemers niet mogelijk is, zijn we aangewezen op een quasi-experimentele onderzoeksopzet. In ons onderzoek is sprake van "the untreated control group design with pretest and posttest" (Cook en Campbell 1979, 103-112). In onderstaand schema is deze opzet weergegeven.

exp. groep	01	X	02
contr groep	03		04

In het schema staat X voor deelname aan het communicatief zelfonderzoek. 01 staat voor de voormeting in de experimentele groep, de groep die aan X gaat deelnemen, en 02 staat voor de nameting in deze groep. 03 duidt op de voormeting van de controlegroep, waar X afwezig is, en 04 duidt op de nameting in deze groep. Er zijn dus twee groepen waarin de experimentele variabele volgens twee waarden wordt gerealiseerd: het al dan niet deelnemen aan X.

Indien deze groepen in alles gelijk zijn behalve in het al dan niet deelnemen aan het communicatief zelfonderzoek, kan het effect voor deze methode worden vastgesteld met behulp van de formule:  $(02 - 01) - (04 - 03)$ . De verschuivingen die zich in de controlegroep voordoen kan men vaststellen door de uitkomsten in de voormeting af te trekken van de uitkomsten in de nameting:  $04 - 03$ . Dit gebeurt ook bij de uitkomsten van de experimentele groep  $(02 - 01)$ . Door middel van de formule krijgen we het verschil voor ogen dat in beide groepen optreedt in de periode tussen voor- en nameting. Door het verschil in de controlegroep af te trekken van het verschil in de experimentele groep, houden we een netto-effect over dat toegeschreven kan worden aan de werking van de methode.

Voorgaande stelling behoeft verdere nuancering. Zoals gezegd, is het niet mogelijk om in onze onderzoeksofzet alle buiten-experimentele variabelen onder controle te krijgen. Buiten-experimentele variabelen zijn kenmerken of eigenschappen van proefpersonen die niet direct in het onderzoek zijn betrokken, maar die toch zoveel mogelijk in het onderzoek worden opgenomen omdat ze van invloed kunnen zijn op de resultaten van het onderzoek. Dit betekent dat het vastgestelde verschil in verschuiving bij de experimentele en de controlegroep niet per definitie kan worden toegeschreven aan de poimenische methode, maar ook aan variabelen die van invloed zijn op de werking van de methode. Zo kan bijvoorbeeld de variabele "kerkbetrokkenheid" van invloed zijn op de houding van deelnemers tegenover de uitspraken die deel uitmaken van het communicatief zelfonderzoek. Buiten-experimentele variabelen kunnen het oorzakelijk verband tussen de onafhankelijke en de afhankelijke variabele verstoren.

In het quasi-experimenteel onderzoek waarin de deelnemers niet at random over de beide onderzoekscondities zijn verdeeld, is de belangrijkste vraag hoe de feitelijke samenstelling is van de experimentele en de controlegroep, gelet op de achtergrondvariabelen. Blijkt deze samenstelling significant te verschillen, dan wordt het moeilijker om het effect van de methode vast te stellen. In paragraaf 2.4, de beschrijving van de onderzoekspopulatie, zullen we de experimentele en de controlegroep vergelijken op achtergrondvariabelen. In de analyse van de resultaten dient rekening te worden gehouden met eventueel geconstateerde verschillen.

Gelijke samenstelling van de groepen is de belangrijkste factor die de mate van interne validiteit bepaalt. De essentie van interne validiteit ligt in het trekken van de juiste conclusies over een oorzakelijk verband. Behalve eventuele ongelijkheid tussen de experimentele en de controlegroep, zijn er nog vier

andere factoren die in onze onderzoeksopzet de interne validiteit bedreigen (zie Cook en Campbell 1979, 104-106). De eerste factor is een combinatie van selectie en gewinning. Deze bedreiging van de interne validiteit betreft verschillen tussen groepen die als gevolg van de methode kunnen ontstaan. Zo kan bijvoorbeeld de ene groep meer vermoeid worden of meer vertrouwd raken met een testsituatie. Hierdoor kunnen verschillen in onderzoeksresultaten ontstaan die niet aan de methode zelf kunnen worden toegeschreven, maar aan neveneffecten ervan.

De tweede factor betreft de instrumenten van het onderzoek. Zo kunnen bijvoorbeeld de intervallen tussen bepaalde schaalpunten ongelijk zijn. Dit werkt door in de resultaten en veroorzaakt verschillen die niet aan de methode mogen worden toegeschreven.

De derde factor betreft die van de differentieële statistische regressie. Wanneer er sprake is van ongelijke groepen met betrekking tot relevante achtergrondvariabelen, dan beïnvloedt dit de resultaten. De uitkomsten van statistische regressie op de achtergrondvariabelen moet voor de ongelijkheid worden gecorrigeerd om niet ten onrechte tot testresultaten te besluiten.

De laatste factor die de interne validiteit bedreigt, betreft de invloed van de lokale geschiedenis. Zo kan er een belangrijke gebeurtenis plaatsvinden die de ene groep meer beïnvloedt dan de andere. Deze gebeurtenis kan verschillen in testresultaten teweeg brengen, maar mag niet als effect van de methode worden opgevat. Deze vier factoren kunnen de interne validiteit in beide richtingen beïnvloeden: ten onrechte wordt teveel effect aan de methode toegewezen of ten onrechte wordt te weinig effect aan de methode toegeschreven.

Hoe houden we deze bedreigingen van de validiteit onder controle? Zoals gezegd, zullen we controleren in hoeverre de experimentele en controlegroep gelijk zijn samengesteld. Eventuele verschillen betrekken we in de analyse van de data. De andere vier mogelijk versturende factoren zijn of worden op de volgende wijze geneutraliseerd. Door een controle van de onderzoeksresultaten voor het testeffect wordt de factor selectie en gewinning verdisconteerd in de uitkomsten die het effect aangeven. De instrumenten van het onderzoek worden behandeld in de volgende subparagraaf (1.3). Tot differentieële statistische regressie wordt besloten wanneer de experimentele en controlegroep ongelijk blijken te zijn. De factor "lokale geschiedenis" wordt geëlimineerd door de uitvoering van de methode te doen plaatsvinden gedurende een bepaald tijdsbestek en in een en dezelfde overzichtelijke regio voor beide groepen.

### *1.3 Het meetinstrument*

De onderzoeksopzet voorziet in een voormeting en een nameting. In deze metingen wordt de begin- en eindsituatie vastgesteld van de respondenten met betrekking tot het bijzondere doel van het communicatief zelfonderzoek over dood en religie. Om deze toetsing te kunnen uitvoeren, ontwerpen we een meetinstrument.



Dit meetinstrument beoogt de resultaten vast te stellen die het gevolg zijn van een quasi-experiment, te weten deelname aan het communicatief zelfonderzoek

Het meetinstrument bestaat uit drie delen. Het eerste deel vormt de kern van het meetinstrument omdat hierin de begin- en de eindsituatie van de respondenten wordt vastgesteld in termen van het bijzondere doel van de methode. Dit deel bevat drie onderdelen die alle attitudemetingen zijn: de attitude ten aanzien van de dood, de attitude ten aanzien van dood en religie en de attitude ten aanzien van interne communicatie over dood en religie. Het tweede deel is de meting van de achtergrondvariabelen. Dit deel is opgenomen om een profiel te krijgen van de respondenten en om te kunnen nagaan of de experimentele en de controlegroep gelijk zijn dan wel verschillen in achtergrondcondities. Het derde deel van het meetinstrument, alleen van toepassing voor de experimentele groep, is bedoeld om de deelnemers een rechtstreeks antwoord te laten geven over hun waardering van de methode. Op genoemde drie delen gaan we nu verder in.

### *A. Meting van de afhankelijke variabele*

De kern van het onderzoeksinstrument wordt gevormd door attitudeschalen. Een attitude is een concept, dat wil zeggen een tamelijk abstract kenmerk dat zich aan de directe waarneming onttrekt. Dit betekent dat de attitude empirisch waarneembaar gemaakt moet worden. Dit gebeurt via indicatoren; deze zijn wel direct waarneembaar en dienen als representanten voor het concept. We zagen in III.2.2 dat een attitude twee belangrijke eigenschappen heeft: valentie en intensiteit. Valentie heeft betrekking op de gerichtheid; deze kan positief, negatief of neutraal zijn. Intensiteit heeft betrekking op de kracht van de attitude; deze kan sterk of zwak zijn. Deze twee eigenschappen van de attitude worden in het meetinstrument geoperationaliseerd met behulp van vijf- en zevenpuntsschalen.

Om de attitude te meten, gebruiken we drie schalen: eenmaal de semantische differentiaal en tweemaal Likert-schalen. Bij de constructie van het meetinstrument is gepoogd de concepten die ten grondslag liggen aan de doelstelling van de methode onderzoekbaar te maken in empirische termen. Het meetinstrument is immers gericht op de toetsing van begin- en eindsituatie van de respondenten vanuit het bijzondere doel van de methode. De vraag dient zich aan of de empirische variabelen wel staan voor de begrippen van het bijzondere doel: is de toets zodanig dat ze in werkelijkheid meet wat ze bedoelt te meten? Deze vraag is met name van belang voor de twee Likert-schalen omdat zowel de samenstelling als de formulering van de items nieuw zijn en dus nog niet door eerder onderzoek werden gevalideerd. Om zo valide mogelijke vragenlijsten te construeren, bleven we zo dicht mogelijk bij de theoretische concepten. Vervolgens legden we de lijsten voor aan experts, zowel theologen als onderzoekers, die vooral het inhoudelijke aspect

becommentarieerden. Daarna functioneerden de bijgestelde items in drie try-outgroepen, waardoor de items op hun formuleringen konden worden geevalueerd bij op de doelgroep gelijkende groepen.

In het hier volgende presenteren wij achtereenvolgens de semantische differentiaal en de twee Likert-schalen, die bedoeld zijn om de afhankelijke variabele te meten. We verantwoorden de constructie ervan en laten tevens zien hoe het instrument in het onderzoek feitelijk heeft gewerkt. Dit laatste gebeurt door aan te geven welke factoren, na factoranalyse, uit de data tevoorschijn komen. We krijgen dan inzicht in de vraag of die factoren de bedoelde concepten dekken (vgl. Cook en Campbell 1979, 60-61).

### *Semantische differentiaal*

De constructie van de semantische differentiaal verloopt in twee stappen (De Zeeuw 1981, 324 vv.). De eerste stap is het kiezen van begrippen of stimuli. De tweede stap is de keuze van geschikte schalen, dat wil zeggen van geschikte tegenstellingsparen van bijvoeglijke naamwoorden aan de hand waarvan de respondenten de attitudinale betekenis van de stimuli kunnen aangeven.

In de eerste stap kiezen we voor stimuli in verband met het begrip "dood". We stellen twee open vragen. Dit zijn vragen waarbij de antwoordmogelijkheden nog onbepaald zijn (Segers 1983, 331). Bij de eerste vraag worden de respondenten uitgenodigd aan te geven wat voor henzelf de betekenis van de dood is. Bij de andere vraag kunnen zij opschrijven welke betekenis volgens hen door het christendom aan de dood wordt gehecht. Deze open vragen zijn relevant voor onze onderzoeksvraag omdat de poimenische methode erop gericht is vanuit de eigen betekenisverlening de christelijke, en vanuit de christelijke betekenisverlening het eigen zicht op de dood te interpreteren. We willen inzicht krijgen in het profiel van beide betekenissen afzonderlijk en in de relatie tussen beide betekenisverleningen.

In de tweede stap kiezen we uit de lijst van 50 die door Osgood e.a. is opgesteld, 22 schalen die we relevant achten met betrekking tot de dood. Daarin zijn de evaluatiefactor, de potentiefactor en de activiteitsfactor gerepresenteerd. De evaluatiefactor drukt de persoonlijke evaluatie van een persoon met betrekking tot het object uit. In ons onderzoek kan een respondent bijvoorbeeld de eigen betekenisverlening aan de dood in bepaalde mate "goed", "mooi" of "vriendelijk" vinden, terwijl een andere respondent de eigen betekenisverlening aan de dood in bepaalde mate als "slecht", "lelijk" en "wreed" evalueert. De potentiefactor drukt de gepercipieerde kwaliteit van het object zelf uit. Het accent ligt hierbij niet op wat de respondent van het object vindt, maar hoe deze het object waarneemt. Adjectieven als "sterk" en "diep" tegenover "zwak" en "oppervlakkig" operationaliseren deze factor. De activiteitsfactor is geassocieerd met de fysieke verschijningsvorm van het object. Tegenstellingsparen als "snel-langzaam" en "actief-passief" horen bij deze factor. De semantische differentiaal heeft het onderzoek

naar attitude geoperationaliseerd via tegenstellingsparen van adjectieven als indicatoren. Wij gebruiken dit instrument om de gedifferentieerde attribueringen aangaande de eigen en de christelijke betekenisverlening aan de dood op het spoor te komen. Het begrip dood heeft een gemeenschappelijke woordbetekenis waardoor communicatie erover tussen mensen mogelijk is. Daarnaast heeft het begrip echter ook connotatieve betekenissen die de communicatie erover veelal bemoeilijken. Osgood e.a. (1957) noemen het geheel aan betekenissen de "semantische ruimte". Zij hebben die ruimte gestructureerd door er via onderzoek basisdimensies in te onderscheiden. Zij stelden vast dat met name drie factoren voorkomen, waarin bepaalde bipolaire paren van bijvoeglijke naamwoorden clusters vormen: de evaluatiefactor, de potentiefactor en de aktiviteitsfactor. De clustering van de items staat echter niet onbeweeglijk vast; zij is afhankelijk van de stimulus.

De concrete vorm waarin we de semantische differentiaal aan de respondenten voorleggen, is als volgt. Als stimuli formuleren we de volgende twee vragen. "Wat is volgens u de betekenis van de dood?" en "Wat is volgens u de betekenis die het christendom geeft aan de dood?" Onder elke vraag bevindt zich een blanco kader waarin de respondent de eigen c.q. de door hem aan het christendom toegeschreven betekenis van de dood formuleert. Na elk van beide stimuli volgen de 22 tegenstellingsparen. De respondenten scoren op vijfpuntsschalen tussen deze bipolaire paren van bijvoeglijke naamwoorden. Verdeeld naar factor, zijn deze 22 paren de volgende.

Evaluatiefactor:	1. goed	slecht
	2. mooi	lelijk
	3. waardevol	waardeloos
	4. vriendelijk	wreed
	5. prettig	onprettig
	6. zoet	bitter
	7. blij	bedroefd
	8. heilig	werelds
	9. rijk	arm
	10. helder	mistig
	11. licht	donker
	12. geurig	stinkend
	13. eerlijk	oneerlijk
	14. dichtbij	ver
	15. vol	leeg
Potentiefactor:	16. zacht	hard
	17. sterk	zwak
	18. diep	oppervlakkig
	19. wit	zwart
Aktiviteitsfaktor:	20. rustig	wild
	21. warm	koud
	22. snel	langzaam

Het doel van dit instrument is om een profiel te kunnen schetsen van de eigen en de aan het christendom toegeschreven betekenis van de dood. Met dit instrument kunnen we verschuivingen tussen de metingen en verschillen tussen de groepen vaststellen. We bieden de respondenten 22 tegenstellingsparen aan, verdeeld over drie factoren. Omdat de evaluatiefactor de meeste adjectieffparen naar zich toetrekt, behoren 15 tegenstellingsparen tot deze factor. De potentiefactor kent 4 paren en de aktiviteitsfactor 3.

Factoranalyse, toegepast op de data, levert 14 tegenstellingsparen op die zich in een evaluatiefactor en in een potentiefactor bijeenvoegen. De resultaten betreffende de eigen betekenisverlening aan de dood staan in tabel IV.1. Tabel IV.2 geeft de resultaten zoals ze voorkomen bij de aan het christendom toegeschreven betekenis van de dood.

Tabel IV.1: Eigen betekenisverlening aan de dood in de voor- en nameting van de totale onderzoeksgroep voor 14 tegenstellingsparen; orthogonaal geroteerde (Varimax) factormatrix.\*

		VOORMETING		NAMETING	
		eval. factor	pot. factor	eval. factor	pot. factor
item					
warm	koud	.79	.23	.76	.24
vriendelijk	wreed	.77	.16	.71	.25
zoet	bitter	.76	.15	.76	.03
licht	donker	.75	.20	.70	.29
zacht	hard	.72	.02	.54	-.05
wit	zwart	.70	.15	.68	.05
prettig	onprettig	.68	-.10	.66	.04
blij	bedroefd	.65	.01	.65	.04
geurig	stinkend	.62	-.09	.42	.39
sterk	zwak	-.26	.68	-.25	.74
diep	oppervl.	-.12	.68	-.13	.78
rijk	arm	.43	.65	.35	.57
vol	leeg	.31	.55	.41	.48
waardevol	waardeloos	.43	.48	.39	.57
alpha		.89	.62	.86	.70

\* Bij de analyse van data is de principale componentenanalyse toegepast, waarbij we de computer vrij lieten zoeken naar een aantal dimensies of orientaties binnen de vragenlijst. Of een orientatie getrokken wordt, hangt af van het Kaiser criterium ( $\lambda > 1$ ). Om na te gaan of items met meerdere factoren samenhangen, is zowel een orthogonale (Varimax) als een oblique (Oblimin) rotatie beproefd. Bleef de correlatie beneden .30, dan bleven we bij een orthogonale procedure. Respondenten met de ontbrekende gegevens zijn "listwise" uit de berekening genomen. De betrouwbaarheid berekenden we met behulp van Cronbach's alpha.

De factorberekeningen zijn uitgevoerd op de voormeting en de nameting en wel voor de experimentele en de controlegroep samen. De reden daarvoor is dat elke groep op zich te klein is ( $N=90$ ) om met het aantal variabelen in de verschillende vragenlijsten een factoranalyse te kunnen uitvoeren. Een gezamenlijke factoranalyse is mogelijk omdat, zoals uit 2.4.D. blijken zal, beide groepen als gelijk mogen worden beschouwd.

Tabel IV.2: De aan het christendom toegeschreven betekenis van de dood in de voor- en nameting van de totale onderzoeksgroep voor 14 tegenstellingsparen, orthogonaal geroteerde (Varimax) factormatrix.

item		VOORMETING		NAMETING	
		eval. factor	pot. factor	eval. factor	pot. factor
zoet	- bitter	.80	.32	.73	.31
wit	- zwart	.79	.26	.74	.31
zacht	- hard	.77	-.03	.59	.13
blij	- bedroefd	.75	.21	.72	.28
vriendelijk	- wreed	.73	.25	.75	.20
warm	- koud	.72	.42	.68	.42
prettig	- onprettig	.72	.38	.76	.21
licht	- donker	.67	.54	.62	.52
geurig	- stinkend	.56	.22	.59	.29
diep	- oppervl.	.09	.84	.10	.81
waardevol	- waardeloos	.21	.78	.28	.83
sterk	- zwak	.19	.75	.33	.77
rijk	- arm	.37	.74	.43	.70
vol	- leeg	.40	.68	.34	.69
alpha		.92	.85	.90	.88

Wanneer we de resultaten van de factoranalyse in tabel IV.2 bekijken, dan zien we dat negen items de evaluatiefactor vormen en vijf de potentiefactor. De aktiviteitsfactor valt in deze analyse weg. Gezien de betekenis die Osgood e.a. (1957, 38) aan deze factor geven, is het wegvallen ervan te verklaren vanuit de stimulus. De aktiviteitsfactor wordt geassocieerd met de fysieke verschijningsvorm van het object en aangezien wij de respondenten vroegen een betekenis te evalueren die geen directe fysieke verschijningsvorm is, kan dit gegeven het wegvallen van de aktiviteitsfactor verklaren. Voorts komt, overeenkomstig de uit de literatuur bekende uitkomsten van factoranalyse op de semantische differentiaal, de evaluatiefactor het sterkst naar voren. We stellen vast dat factoranalyse op de uitslagen een andere factorsamenstelling laat zien dan die wij intendeerden. Swanborn (1982, 175) schrijft: "als men een factoranalyse uitvoert over een concept of over een verzameling gelijksoortige concepten (bijvoorbeeld een reeks politieke partijen of een reeks familieleden), komt er vaak een ander factorresultaat uit". Onze resultaten onderstrepen deze uitspraak. Wanneer we naar de afzonderlijke items kijken, zien we dat er een aantal wisselingen plaatsvindt in vergelijking met de verbindingen zoals ze bij Osgood e.a. (1957) voorkomen. Een aktiviteitsitem verbindt zich met de evaluatiefactor, drie evaluatie-items gaan behoren tot de potentiefactor. Afgezien van het feit dat elk item op elke factor laadt, kan de uitspraak van Swanborn ook op de afzonderlijke items worden toegepast.

De uitgevoerde factoranalyse laat als resultaat zien: een reductie van de 22 in het meetinstrument opgenomen tegenstellingsparen tot 14, het wegvallen van de aktiviteitsfactor en het feit dat een aantal items zich verbindt met een andere factor dan het geval is in het factorresultaat zoals we dat vinden bij Osgood e.a.

### *Likert-schalen*

De attitudeschaalconstructie volgens de Likert-procedure gaat uit van ongeveer evenveel positieve als negatieve items. De respondenten wordt gevraagd aan te geven in welke mate zij van de betreffende uitspraak overtuigd zijn.

Volgens deze procedure stelden we allereerst een vragenlijst samen die bedoeld is om de attitude tegenover dood en religie te onderzoeken. De vragenlijst bestaat uit 25 items die culturele en religieuze betekenisverleningen aan de dood operationaliseren. De interne ankerpunten in de attitude van respondenten tegenover leven, dood en voortleven worden geconfronteerd met externe ankerpunten vanuit verschillende culturele en theologische opvattingen. Deze opvattingen zijn deels religieus, deels niet-religieus en ze hebben een existentieel, sociaal of maatschappelijk accent. Aan de respondenten worden zeven antwoordmogelijkheden aangeboden, reikend van "sterk overtuigd" tot "totaal niet overtuigd".

We gaan na op welke wijze de uitspraken bij de onderzoeksgroep samenhangen. Factoranalyse op de data resulteert in de factoren die in tabel IV 3 zijn weergegeven.

Tabel IV.3: Religieuze betekenisverlening aan de dood:  
orthogonaal (Varimax) geroteerde factormatrix op de  
voormeting van de totale onderzoeksgroep.

code	uitspraak	1	2	3	4	5	6	7
1 Lte	Het leven is een aaneenschakeling van beslissingen tegenover God.	.71	.20	.02	-.00	-.08	.10	.03
2 Dte	De dood is een doorgang naar een ander leven.	.71	-.16	-.09	.13	.08	.01	-.34
3 Li	Ons bestaan wortelt ondanks alle bedreigingen in God.	.83	-.10	.09	.03	-.02	-.29	.07
4 Dco	Na de dood schept God uit het niets een nieuw begin.	.58	.41	.09	-.07	.14	.24	-.15
5 Dte	In de dood voltooit God het leven.	.76	.04	-.07	-.17	.01	.18	.19
6 Vr	Leven met God is sterker dan de dood.	.77	-.08	.20	-.08	-.04	-.15	.16
7 D'	In de dood krijgen mensen volledig deel aan Gods eeuwig nu.	.83	.01	.08	.03	.06	.11	.11
8 Lco	Onze relaties zijn gefundeerd in de onverbrekelijke relatie van God met ons.	.72	-.01	.31	.17	-.08	-.20	-.06
9 Da	De dood is het einde van het individuele leven.	-.05	.77	.07	-.06	-.05	.09	.07
10 Vtr	De werkelijke ervaring van het hier en nu is iets volstrekt anders dan het ervaren van de eeuwigheid.	.03	.69	-.07	.01	-.04	-.04	-.29

11 Da	De individuele mens vergaat bij de dood tot stof.	.13	.73	.03	-.09	-.19	.11	.35
12 Vr	Leven met God behoedt ons niet voor het definitieve einde van ons bestaan.	-.18	.55	.20	.17	.27	.03	-.19
13 Dco	De dood is de tegenstelling van het leven.	.07	.61	-.09	.10	.20	-.29	.12
<hr/>								
14 La	Leven is de strijd om de maatschappij te bevrijden van het onrecht.	.03	.06	.74	-.31	-.19	.05	.00
15 Lco	De kern van ons leven bestaat uit de strijd tegen relatieloosheid.	.01	.06	.77	.15	-.02	-.02	-.00
16 Lte	Leven is de vrijheid verwerven om jezelf los te laten.	.29	-.10	.68	.13	.09	.12	.00
17 La	Het geloof in de verrijzenis wordt pas werkelijkheid in ons concrete verzet tegen onrecht.	.48	-.02	.48	-.28	-.09	.10	.19
<hr/>								
18 Vb	Een nageslacht vormt geen garantie voor het voortleven.	-.02	.08	.10	-.77	.10	.01	-.02
19 Vb	Wij leven voort in ons nageslacht.	.05	.17	.20	.58	-.10	.22	.25
<hr/>								
20 Vcr	Door ons werk oefenen we een blijvende invloed uit op de samenleving.	.20	.14	.17	.17	-.62	.20	-.02



21 Vcr	Door de dood gaat de invloed van ons werk tenslotte verloren.	.15	.14	.00	-.05	.79	.11	.06
22 Vn	Door onze verbondenheid met de natuur blijven wij voortleven.	.03	.20	.27	.24	.16	.67	.02
23 Vn	De verbondenheid met de natuur verschaft geen waarborg voor het voortleven.	.04	.40	.10	.04	.27	-.60	.05
24 Di	Vanaf de geboorte gaat de dood met ons mee.	.13	-.01	.02	.17	.09	-.04	.80
<hr/>								
	Betrouwbaarheidscoëfficiënt alpha voormeting:	.89	.72	.72	.02	.28	.33	--
	Betrouwbaarheidscoëfficiënt alpha nameting:	.92	.71	.72	.02	.40	.29	--

Benoeming van de factoren:

1. religieuze interpretatie van de dood
2. dood als einde
3. inzet voor bevrijding
4. biologische modus
5. creatieve modus
6. natuurmodus
7. dood als levensgezel

We zullen nagaan of en in hoeverre dit factorresultaat de concepten dekt die ten grondslag liggen aan de items. Om inzicht te geven in de theoretische herkomst van de items, hebben we in tabel IV.3 vóór elke uitspraak een codering geplaatst die op deze herkomst duidt. Schema IV.2 bevat een overzicht daarvan.

Schema IV.2: Lettercodering van tabel IV.3.

LEVEN	>	Lte - teleologisch Li - interdependent Lco - contrast La - aporie
DOOD	>	Dte - teleologisch Di - interdependent Dco - contrast Da - aporie
VOORTLEVEN	>	Vb - biologisch Vr - religieus Vcr - creatief Vn - natuur Vtr - transcendent

Schema IV.2 geeft aan dat we de oriëntatie op de dood hebben uiteengelegd in drie dimensies: leven gezien vanuit het perspectief van de dood (L), dood gezien vanuit het perspectief van het leven (D) en voortleven (V). L, D of V vormen steeds de eerste letter van de lettercodering. L en D worden gevolgd door één of twee kleine letters die aangeven vanuit welke theologische richting de uitspraak komt: teleologisch (te), interdependent (i), contrast (co) of aporie (a) (zie hiervoor hoofdstuk II). V wordt gevolgd door één of twee kleine letters die duiden op het soort culturele voortlevingsmodus: biologisch (b), religieus (r), creatief (cr), natuur (n), transcendent (tr) (zie hiervoor hoofdstuk I).

Wanneer we nu kijken naar de wijze waarop de uitspraken zich met elkaar verbinden, dan zien we het volgende. De items over voortleven verbinden zich bij de respondenten tot de factoren biologische modus (4), creatieve modus (5) en natuurmodus (6). De andere culturele voortlevingsmodi, de religieuze en de transcendente, verbinden zich met de op christelijke theologieën gebaseerde items over leven en dood. Afgezien van het algemene item Di, dat een eigen factor (7) vormt, hebben de items over Leven en Dood, en Vr en Vtr, hoge ladingen op factoren die betrekking hebben op de religieuze interpretatie van de dood (factor 1), de dood als einde (factor 2) en op de inzet voor bevrijding (factor 3).

Factor 1 bevestigt de samenhang tussen leven, God, dood en voortleven. De factor bestaat uit 8 items waarvan er 7 afkomstig zijn uit de existentieel en sociaal gerichte theologieën over de

dood: het teleologisch, het interdependentie- en het contrastmodel. Hiermee verbindt zich de religieuze voortlevingsmodus in het item "leven met God is sterker dan de dood". Het theologische aporie-model is hier afwezig. Dit laatste model verschijnt in factor 2, waar sprake is van ontkenning van de samenhang die in factor 1 werd bevestigd. De negatief geformuleerde religieuze en transcendente voortlevingsmodi verbinden zich hiermee, benevens de contrast-uitspraak "de dood is de tegenstelling van het leven". Waar het echter gaat om maatschappelijke implicaties voor het leven vanuit een religieuze oriëntatie op de dood, komt het aporie-model weer aanwezig. Het vormt factor 3, samen met de existentiële implicaties vanuit het teleologisch model en de sociale implicaties vanuit het contrastmodel.

De theoretische indeling die wij maakten, komt slechts ten dele in de empirie terug. Drie voortlevingsmodi (biologische, natuur- en creatieve modus) verschijnen exact in de factoren 4, 5 en 6. Van de twee items die de transcendente modus vertegenwoordigen, verschijnt de negatief geformuleerde in factor 2 (dood als einde), terwijl de uitspraak "de werkelijke beleving van het hier en nu geeft de ervaring van iets eeuwig" verdwijnt. De religieuze voortlevingsmodus verbindt zich in zijn positieve formulering met factor 1, in zijn negatieve met factor 2. Het onderscheid dat wij maakten in theologische modellen is niet in de factoren terug te vinden. De respondenten maakten een onderscheid tussen de religieuze interpretatie van de dood (I) en de dood als einde (II). Daarnaast is er de samenvoeging van de items die implicaties van de dood voor het leven inhouden (III). Het meetinstrument heeft niet gewerkt volgens de theologische ordening die wij aanbrachten. De hypothetische modellen komen niet op deze wijze in de praktijk voor. Blijkbaar bestaat daar een globaler inzicht over wat al dan niet een religieuze interpretatie van de dood is.

Ook de meting van de attitude tegenover interne communicatie over dood en religie gebeurt met een schaal die is samengesteld volgens de Likert-procedure. Dit meetinstrument heeft vorm gekregen in een vragenlijst met 34 items. Deze items zijn te zien als de operationalisering van het communicatieve aspect in het bijzondere doel. We vragen naar de motivatie tot communicatie over de dood in de context van de christelijke traditie en de relatie daarvan met het handelen. Aan de respondenten worden vijf antwoordmogelijkheden aangeboden, reikend van "helemaal mee eens" tot "helemaal niet mee eens". Factoranalyse op de data resulteert in de factoren die aangegeven zijn in Tabel IV.4. Dekkt het in tabel IV.4 weergegeven factorresultaat de concepten die ten grondslag liggen aan de items? We hebben voor elke uitspraak een lettercode geplaatst die de theoretische herkomst van het item aanduidt. In schema IV.3 verduidelijken we deze lettercodering.

Tabel IV.4: Communicatie over de dood;  
orthogonaal (Varimax) geroteerde factormatrix op de  
voormeting van de totale onderzoeksgroep.

code	uitspraak	1	2	3	4	5	6	7
1	H Als ik nadenk over de dood versterkt dat mijn gevoel voor recht en onrecht.	.80	.12	.09	-.03	.04	-.02	-.01
2	H Als ik me bewust met de dood bezighoud, groeit mijn verantwoordelijkheidsgevoel.	.75	.09	.08	.22	-.19	-.21	.11
3	T Alleen door er met anderen over te praten, komen christelijke overtuigingen over de dood tot leven.	.65	-.11	.15	.22	.18	.17	-.07
4	M Ik ga graag bij mezelf na hoe ik sta tegenover de dood.	.10	.82	.09	.06	-.09	-.00	-.04
5	I Met de dood bezig zijn geeft me ruimte.	.11	.73	.03	.11	-.08	-.03	-.19
6	I Ik denk vaak aan de dood.	-.09	.69	.21	.17	.11	.00	.03
7	M Ik vind het waardevol meer inzicht te krijgen in wat het christendom over de dood zegt.	.21	.22	.75	.11	.02	.00	.22
8	T Ik voel me vreemd tegenover de betekenis die het christendom aan de dood geeft.	.12	-.06	-.74	.05	.09	.27	.22
9	T Als ik meer inzicht heb in wat het christendom over dood en leven zegt, helpt me dat vooruit.	.38	.13	.70	.05	.06	.14	.01
10	H Nadenken over de dood heeft als ge-							

		volg dat ik zorg- vuldiger met relaties omga.	.10	.14	.06	.76	.03	-.02	.11
11	H	Als ik me bewust ben van de dood, ga ik intenser leven.	.22	.22	-.01	.72	.04	-.18	-.01
12	I	Met de dood bezig zijn maakt me bang.	.10	-.21	-.10	.00	.67	.03	.28
13	I	Eigenlijk denk ik heel anders over dood dan ik erover voel.	.08	.18	.12	-.04	.71	.06	.11
14	I	Ik vind het moei- lijk de werkelijk- heid van de dood tot me te laten doordringen.	-.12	-.08	-.05	.13	.74	-.12	-.00
15	H	Denkend aan de dood worden relaties minder belangrijk.	.12	.00	-.04	-.22	-.18	.72	.17
16	H	Door bewust bezig te zijn met de dood neemt mijn verantwoordelijk- heidsgevoel af.	-.20	-.01	-.18	-.16	.12	.73	.13
17	H	Als ik me bewust ben van de dood, doet het er allemaal niet meer zo toe.	.03	-.03	.20	.43	.01	.69	-.24
18	E	Ik kom onvoldoen- de met anderen tot een wezen- lijk gesprek over de dood.	-.11	-.10	.06	.28	.08	.04	.72
19	E	Ik ben bang tegen- over anderen mijn diepste gedachten en gevoelens over de dood te vertellen.	.02	-.08	-.04	-.14	.22	.08	.70
Betrouwbaarheidscoëffi- cient alpha voormeting:			.67	.67	.66	.61	.57	.54	.44
Betrouwbaarheidscoëffi-									

Benoeming van de factoren:

1. interne en sociale voorwaarden voor bewustwording
2. motivatie tot interne communicatie
3. motivatie tot communicatie over christelijke traditie
4. relatie interne communicatie en bewust leven
5. negatieve gevoelens in de interne communicatie
6. relatie interne communicatie en sociale relaties
7. relatie externe communicatie en dood

Schema IV.3: Lettercodering van tabel IV.4.

			I-intern	
M-motivatie		COMMUNICATIE	E-extern	H-handelen
			T-traditie	

Het ging er in de vragenlijst om te toetsen in welke mate motivatie (M) aanwezig is om te communiceren over de dood in het interne (I) en externe (E) forum in relatie tot de christelijke traditie (T) en welke implicaties deze communicatie heeft voor het handelen (H).

In de factoranalyse resteerden 19 van de 34 items waaruit de vragenlijst bestond. Weggevalen zijn vier M-items, één I-item, zes E-items, drie T-items en één H-item. De overgebleven uitspraken voegen zich bij elkaar volgens de bedoelde concepten op één uitzondering na: item 3 in factor 1 is een T-item dat een feitelijke hoge lading heeft op H.

De verkregen factoren kunnen we als volgt benoemen. Factor 1 duidt op implicaties van het bewuste bezig zijn met de dood (meditatio mortis) voor het maatschappelijk bewustzijn. Het derde item voegt daar het verband tussen externe communicatie en christelijke overtuigingen aan toe. Factor 1 kan daarom benoemd worden als: interne en sociale voorwaarden voor bewustwording in christelijk perspectief.

Factor 2 bevat een motivatie-item, betrokken op interne communicatie, en twee interne communicatie-items. De benoeming van deze factor is daarom: motivatie tot interne communicatie over de dood.

Factor 3 bevat een motivatie-item, verbonden met christelijke traditie, en twee christelijke traditie-items. De benoeming van deze factor: motivatie tot communicatie over de christelijke duiding van de dood.

Factor 4 bevat items waarin het bewustzijn omtrent de dood een positieve relatie krijgt met het sociale en existentiële handelen. De factorbenoeming: interne communicatie en bewuster leven.

Factor 5 is samengesteld uit items die duiden op negatieve gevoelens in de interne communicatie over de dood. We noemen deze factor: negatieve gevoelens in de interne communicatie over de dood.

Factor 6 bevat drie negatief geformuleerde handelingsitems. Deze items stellen een negatief verband tussen het bewuste bezig zijn met de dood (meditatio mortis) en het actief ingaan op de wereld in sociale, maatschappelijke en existentiële zin. De benoeming van deze factor: relatie van interne communicatie over de dood en sociale relaties

Factor 7 is samengesteld uit twee negatief geformuleerde externe communicatie-items. De benoeming: relatie van externe communicatie en dood.

In de gevonden factoren komen de concepten terug die ten grondslag liggen aan de operationalisering van de attitude tegenover interne communicatie over dood en religie. Weliswaar komt slechts 56% van de items terug in de factorverdeling, maar deze items groeperen zich volgens de theoretische hypothese

## *B. De achtergrondvariabelen*

In het onderzoeksinstrument zijn vragen opgenomen die betrekking hebben op een aantal achtergrondvariabelen van de respondenten. Het ter beschikking krijgen van deze gegevens biedt ons de mogelijkheid om een profiel te schetsen van de onderzochte groep. Bovendien is het noodzakelijk de achtergrond van de respondenten te kennen voor zover deze invloed kan uitoefenen op de afhankelijke variabele. De toewijzing van respondenten aan de verschillende onderzoekscondities is niet at random. De achtergrondgegevens bieden de kans om in de data-analyse te zien of deze wellicht invloed hebben op het effect.

Een aantal achtergrondgegevens is van algemene aard: leeftijd, geslacht, burgerlijke staat, opleiding en beroep. Een andere groep achtergrondvariabelen peilt naar sociale verbanden van de onderzoekspopulatie: kerk, politieke partij en omroep. Voor ons onderzoek is vooral de kerkbetrokkenheid van belang: het gaat om deelnemers aan een groepspastoraat waarin de houding tegenover de dood wordt geplaatst in een religieus perspectief. Het religieuze perspectief op de dood verbinden we uitdrukkelijk met het perspectief zoals dat door het christendom wordt bemiddeld. De kerken spelen een belangrijke rol in de wijze waarop en de mate waarin mensen zich dit perspectief eigen maken. We mogen er daarom van uitgaan dat de mate van kerkbetrokkenheid een differentierende invloed zal hebben op de

score in de nameting. We stellen dan ook niet alleen de vraag of de respondenten zich tot een bepaald kerkgenootschap rekenen, maar ook of zij naar de kerk gaan, diensten volgen op radio of televisie, of zij een speciale taak of functie hebben binnen de kerk, of zij de ontwikkelingen volgen in de kerk en of zij zich met de kerk verbonden voelen.

Vervolgens verkennen we de achtergrondsituatie van de respondenten naar de plaats die zij innemen op wereld- en levensbeschouwelijk terrein. We gebruiken daartoe het meetinstrument dat is ontwikkeld voor het project "Secularisatie en Ontzuiling in Nederland" (Felling e.a. 1982). Dit instrument biedt de mogelijkheid om drie thema's in kaart te brengen die binnen de wereld- en levensbeschouwing centraal staan: het bestaan van een hogere werkelijkheid, de zin van het leven en tenslotte de betekenis van lijden en dood. Bij ieder thema wordt een aantal uitspraken aangeboden. De respondenten geven op een vijfpuntsschaal hun mate van instemming met de uitspraken aan. Door dezelfde meting te gebruiken als Felling e.a. zijn we in staat te zien hoe de proefpersonen zich verhouden tot de wereld- en levensbeschouwelijke orientatie van de Nederlandse bevolking.

#### *C. Evaluatie van deelname aan het communicatief zelfonderzoek door respondenten.*

Het laatste deel van het meetinstrument heeft betrekking op een evaluatie door deelnemers van de gevolgde methode van communicatief zelfonderzoek over dood en religie. Uiteraard wordt dit meetinstrument alleen voorgelegd aan de experimentele groep in de nameting. Het is ontworpen naar het voorbeeld van Cuisinier en De Grauw (1980) die zich op hun beurt baseren op Lieberman e.a. (1973). Zij hanteren een vragenlijst waarin de respondenten hun indrukken geven over een door hen gevolgd trainingsproces.

Onze vragenlijst bestaat uit acht evaluatieve uitspraken. Aan elke uitspraak is een vijfpuntsantwoordschaal toegevoegd, met score 1 als positieve, en score 5 als negatieve pool. Er zijn drie categorieën te onderscheiden in de uitspraken.

Een eerste categorie uitspraken is bedoeld om de waardering te toetsen voor de belangrijkste elementen die in de methode een rol spelen: verandering van de attitude, de christelijke betekenisverlening aan de dood, interne en externe communicatie.

Een tweede categorie betreft de waardering voor enkele specifieke werkvormen die in de methode gebruikt worden: het invullen van de affectenlijst en het doorspreken van de daaruit resulterende uitkomsten.

Tenslotte is er de categorie die vraagt naar de algemene waardering voor het deelnemen aan de groep.

In de antwoorden op deze vragen komt tot uiting in hoeverre de respondenten veel c.q. weinig gehad hebben aan datgene wat in de groep gebeurde, in hoeverre zij bepaalde werkvormen



zinvol c.q. weinig zinvol vonden en in hoeverre deelname hen vooruit c.q. achteruit geholpen heeft.

## 2 UITVOERING VAN HET ONDERZOEK

In deze paragraaf beschrijven we de uitvoering van het onderzoek. Allereerst komt de relatie ter sprake tussen onderzoek, ontwikkeling en pastorale praktijk (2.1). Vervolgens gaan we in op het begeleidingsinstrument dat is vervaardigd voor het groepspastoraat over dood en religie (2.2). Daarna komen de stappen aan de orde die betrekking hebben op het veldwerk: de werving en scholing van de begeleiders, de werving van de experimentele en controlegroepen, de uitvoering van het groepspastoraat en de verzameling van de data (2.3). Tenslotte schetsen we het beeld van de onderzoekspopulatie zoals dat uit de achtergrondgegevens naar voren komt (2.4).

### 2.1 Pastorale praktijk, ontwikkeling en onderzoek

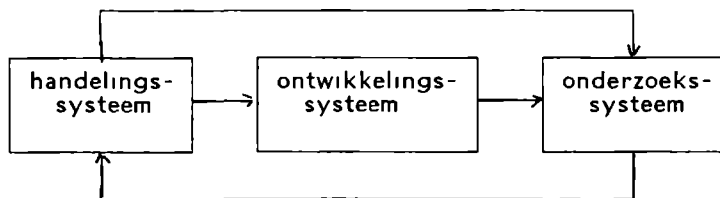
In de uitvoering van het onderzoek bewegen we ons op drie terreinen die met elkaar interageren maar niet met elkaar samenvallen (vgl. Gideonse 1968/1969). Het eerste terrein is dat van de pastorale praktijk. We begeven ons op dit terrein wanneer we kijken naar en deelnemen aan het pastorale handelingsstelsel met betrekking tot de dood. We zien dan dat in liturgie en sacramenten de religieuze betekenisverlening aan de dood een grote rol speelt. In pastorale interacties die zich niet onmiddellijk in een rituele context afspelen, is deze religieuze betekenisverlening echter moeilijk te communiceren. Dat kan liggen aan de pastor of aan de parochie, maar gezien de culturele situatie zullen in het algemeen beide partijen hun aandeel in de communicatieve belemmeringen inbrengen. In de eigen pastorale praktijk (studentenkerk in Nijmegen) hebben we waargenomen dat de dood een belangrijk thema is voor mensen, ook wanneer er geen direct levensgevaar dreigt. Zo kan hij optreden als verwekker van angst ("ik heb het gevoel dat ik plotseling in het niets kan wegzakken"), als aanzetter tot existentiële vragen ("waar ben ik eigenlijk toe bestemd als ik toch doodga?"), als verbreker van relaties ("ik realiseer me dat mijn ouders een keer doodgaan"), als instrument in de handen van maatschappelijke machten ("ze kunnen ons in één klap uitroeien"). De waarneming dat de relatie tot de dood in belangrijke mate de psychodynamiek van mensen bepaalt, ging samen met de ervaring dat de taal om daar religieus over te communiceren veelal geblokkeerd was. De poimenische interactie in dezen blijkt problematisch, omdat ze plaatsvindt rond de cultureel gemarginaliseerde thema's dood en religie. Bovendien zijn er geen hedendaagse pastoraaltheologische handreikingen voor dit pastoraat met gewone stervelingen, in tegenstelling tot pastoraaltheologisch gefundeerde aanwijzingen over dood en sacramenten, dood en prediking, dood en stervensbegeleiding.

Deze problematische stand van zaken in de praktijk van de poimenische communicatie over de religieuze betekenis van de dood in het alledaagse leven brengt ons op het tweede terrein, dat van ontwikkeling. Op dit terrein is de ontwikkeling van een poimenische methode aan de orde waarin condities worden gecreëerd om de communicatie over dood en religie in het pastoraat systematisch te voltrekken. Het ontwikkelingswerk veronderstelt een studie over de beginsituatie van de huidige religieuze oriëntatie op de dood. Uitgaande van deze situatie, wordt op basis van pastoraaltheologische en sociaal-wetenschappelijke theorieën een handelingsmodel ontworpen. De feitelijk ontwikkelde poimenische methode van communicatief zelfonderzoek over dood en religie wordt vervolgens in de praktijk uitgevoerd, maar met het oog op het doen van onderzoek over het effect ervan.

Hiermee komen we op het derde onderscheiden terrein, dat van het onderzoek. Daar houden we ons bezig met evaluatie: op grond van resultaten, verkregen uit data van deelnemers vóór en na participatie aan het communicatief zelfonderzoek, beschrijven, analyseren en waarderen we het effect van de ontwikkelde methode. Het knelpunt in de praktijk van het pastorale handelen leidde tot het initiatief om een beroep te doen op pastoraaltheologisch onderzoek met het oogmerk inzichten en handelingsmogelijkheden ter beschikking te krijgen voor het individueel en groepspastoraat met betrekking tot de dood. De plek om dit onderzoek te verrichten, werd de vakgroep pastoraaltheologie van de theologische faculteit te Nijmegen.

De drie genoemde terreinen zijn te onderscheiden als handelingsysteem, ontwikkelingssysteem en onderzoekssysteem. Ze staan echter ten nauwste met elkaar in verband. Schema IV.4 geeft deze relatie aan.

Schema IV.4: relatie praktijk, ontwikkeling en onderzoek



Vanuit een waargenomen knelpunt in het pastorale handelingsysteem ontstaat het initiatief om ontwikkelingswerk, en in functie daarvan, onderzoek te doen. In het onderzoekssysteem worden data verzameld over de ontwikkelde methode. Deze data vormen het materiaal om de methode te bestuderen op haar effectiviteit. De resultaten van dit onderzoek

via ontwikkelingswerk komen ten goede aan het handelingssysteem.

## 2.2 Het begeleidingsinstrument

De poimenische methode die na bestudering van in de praktijk aangetroffen knelpunten is ontwikkeld, wordt in het pastorale handelingssysteem ingevoerd om met de daaruit voortkomende gegevens het effect ervan te onderzoeken. De uitvoering van de methode geschiedt door pastores die in hun praktijk pastoranten begeleiden in het communicatief zelfonderzoek. Deze methode, waarvan het poimenisch kader, het doel en de werkwijze in hoofdstuk III zijn verantwoord en beschreven, is concreter neergelegd in een handleiding voor de betreffende groepsinteractie. Het is het instrument waarmee de begeleiders in hun praktijk werken. Dit instrument is echter niet alleen tot stand gekomen op grond van het in hoofdstuk III weergegeven theoretische zoekproces, maar ook door er praktische ervaring mee op te doen.

De methodische vormgeving heeft haar uiteindelijke beslag gekregen na enkele try-outs. De globale structuur van de methode is weergegeven in het volgende continuüm.

ZO(1)	D(1)	Gesprek	ZO(2)	D(2)
-------	------	---------	-------	------

ZO = zelfonderzoek, te weten het aftasten van de betekenis van uitspraken via affecten (instrumenten: uitsprakenlijst en affectenlijst).

D = doorspreken, te weten het gezamenlijk ingaan op de resultaten van het zelfonderzoek (instrumenten: grafieken en tabellen).

Gesprek = het uitwisselen van inzichten en ervaringen met betrekking tot de uitspraken in de onderscheiden dimensies: voortleven, dood en leven; voortleven, dood en leven; het hiërarchiseren van de uitspraken en het formuleren van de eigen kernuitspraak in elk van de drie dimensies.

Een eerste beperkte try-out had plaats bij vier collega's uit de vakgroep pastoraaltheologie gedurende drie bijeenkomsten in juli 1984. Het doel van deze bijeenkomsten was het uitproberen van de instrumenten die in ZO(1) en D(1) worden gebruikt: de uitsprakenlijst met de affectmatrix, en de grafieken en tabellen die de uitslagen weergeven. Aan deze collega's werd gevraagd zich op te stellen als groep die het begin van de methode ondergaat, om vervolgens de uitsprakenlijst op haar begripsvaliditeit te beoordelen, feedback te geven op de inleidingen bij de uitspraken en kritisch te kijken naar de presentatie en het doorspreken van de grafieken en tabellen. Dit leidde tot aanzienlijke verbeteringen in de formulering van de uitspraken en in de weergave van de resultaten in grafieken

In de loop van 1985 is de gehele methode tweemaal onderworpen aan een volledige try-out. In januari, februari en maart werd de methode uitgeprobeerd in een kleine groep (vier mensen) gedurende negen bijeenkomsten van elk twee uur. Vanuit de ervaringen in deze groep is de uitsprakenlijst nogmaals bijgesteld en is er een vastere structuur ontstaan in de inrichting en het verloop van de bijeenkomsten.

In april, mei en juni is de voorlaatste versie van de methode uitgevoerd in een groep van twaalf mensen. Gezien de grote variatie in leeftijd en opleiding, kon in de gezamenlijke eindevaluatie vanuit verschillende perspectieven naar de ervaring met dit groepspastoraat worden gekeken. De definitieve versie van de handleiding kon toen met kleine verbeteringen worden vastgesteld. Daarmee was het begeleidingsinstrument voltooid dat bedoeld is voor pastores die het communicatief zelfonderzoek begeleiden en waarover onderzoek wordt gedaan.

De handleiding bestaat uit twee delen. Het eerste deel bevat een schets van de achtergrond van het beoogde pastoraat. Het gaat in op de uitgangspunten, het doel, de inhoud, de methode en de doelgroep van dit pastoraat. Het tweede deel is een concrete leidraad voor de negen bijeenkomsten. De vier daarop volgende bijlagen completeren het geheel: een uitleg over de methode volgens welke de berekening van de resultaten uit de cijfers van de affectmatrix met de hand kan worden gemaakt, een beschrijving van het wetenschappelijk onderzoek dat over dit pastoraat wordt verricht en de organisatorische consequenties daarvan, een voorbeeld van een wervingspamflet voor potentiële deelnemers, enige literatuur over de achtergrond en de methode van dit pastoraat.

Met het voltooiën van de handleiding is het ontwikkelingswerk afgesloten. We gaan hiermee terug naar het veld waar de geplande activiteiten worden uitgevoerd.

### *2.3 Het veldwerk*

Voor de geprogrammeerde uitvoering zijn begeleiders en deelnemers nodig die in een bepaalde tijdsperiode het communicatief zelfonderzoek volgens de instructie van de handleiding realiseren.

De werving van de begeleiders geschiedde aldus. In het begin van 1985 schreven we brieven aan de pastores van de dekenaten Nijmegen, Elst en Arnhem. In deze brieven gaven we aan wat ons bewoog om onderzoek te doen naar het pastorale handelen met betrekking tot de dood. We nodigden hen uit om gedurende het najaar in hun praktijk met mensen te werken volgens de ontworpen methode en ter voorbereiding hierop vijf scholingsbijeenkomsten betreffende deze methode mee te maken. Vervolgens hebben we in de drie dekenaten vergaderingen van pastores bezocht om nadere informatie te geven en afspraken te maken met hen die gemotiveerd waren om scholing te volgen en de begeleiding van een groep op zich te nemen.

Aan de scholing hebben 22 pastores deelgenomen. Ze werd door ons gegeven in Nijmegen, Elst en Arnhem gedurende de maanden maart tot en met juni 1985. Elke pastoresgroep heeft in vier bijeenkomsten een programma gevolgd dat gegeven werd aan de hand van het in paragraaf 2.2 besproken begeleidingsinstrument waarover elke deelnemer ook beschikte. Dit programma bevatte de volgende onderdelen. In de eerste bijeenkomst werd het doel geëxpliciteerd en deden de deelnemers een zelfonderzoek zoals dat in de door hen te begeleiden groepen voorzien is. In de tweede bijeenkomst werden de resultaten daarvan, met behulp van grafieken van de groepsgemiddelden en tabellen van de individuele uitslagen, doorgesproken. In de derde bijeenkomst volgde een uitleg van en een gesprek over de culturele voortlevingsmodi en de vier theologische modellen die in het te begeleiden pastoraat een grote rol spelen. De vierde bijeenkomst werd besteed aan het doornemen van de negen geplande zittingen en hun onderling verband. In deze vier bijeenkomsten is eraan gewerkt om de methode te beheersen met het oog op de begeleiding van groepen in de pastorale praktijk. Eind augustus, kort voor het begin van de uitvoering in de praktijk, vond er voor elk van de drie pastoresgroepen een afsluitende scholingsbijeenkomst plaats waarin overgebleven vragen werden behandeld en waarin afspraken werden gemaakt over tijd en plaats van voormeting, uitvoering van het pastoraat en nameting.

De werving van deelnemers gebeurde door de begeleiders via de normale kanalen waarover een pastorale instelling beschikt (een boekje met het jaarprogramma, folders, aankondigingen in de kerk, enz.). Dit betrof zowel de werving van de experimentele groep als die van de controlegroep. De controlegroep kreeg een voor- en een nameting op dezelfde momenten als de experimentele groep. Zij participeerde echter niet aan het communicatief zelfonderzoek in de periode dat de experimentele groep dat deed, maar zij kon in de periode daarna deelnemen: ze fungeerde als wachtkamergroep. Uit deze werving resulteerden 16 eenheden die als experimentele groep werkten en 16 eenheden die als controlegroep deelnamen. Het aantal mensen dat de voormeting onderging, bedroeg 228, gelijkelijk verdeeld over de experimentele groep (114) en controlegroep (114). De deelname aan het communicatief zelfonderzoek heeft slechts sporadische uitval te zien gegeven, maar door oneffenheden in de organisatie van de nameting bij drie experimentele en controlegroepen heeft de nameting slechts 185 respondenten opgeleverd in de experimentele groep 94 en in de controlegroep 91.

Het communicatief zelfonderzoek van de experimentele groep heeft plaatsgevonden in de periode van half september 1985 tot half januari 1986, in de condities waarin de begeleiders ervan ook ander pastoraal werk verrichtten. Het betrof hier dus een activiteit in de normale pastorale praktijk. Het eigene bestond hierin dat de uitvoering van dit pastoraat in alle experimentele eenheden geschiedde volgens de ontwikkelde methode en dat in de week daaraan voorafgaand en in de week daarop volgend een toets werd voorgelegd ten bate van het wetenschappelijk onderzoek.

De afname van de voor- en de nameting is bij 13 experimentele en 13 controle-eenheden geschied door mensen die niet bij de uitvoering van het groepspastoraat betrokken waren geweest; bij drie eenheden namen de begeleiders van deze groepen de voor- en nameting af.

## *2.4 Beschrijving van de onderzoekspopulatie*

Om een profiel te krijgen van de deelnemers aan het onderzoek, presenteren we de gegevens van de achtergrondvariabelen. Op grond van deze gegevens geven we een schets van de totale onderzoekspopulatie, te weten de experimentele en de controlegroep samen. Aan het einde van deze paragraaf vergelijken we de experimentele en de controlegroep.

De achtergrondgegevens zijn gegroepeerd in drie categorieën: algemene condities, sociaal-culturele condities en condities op het terrein van wereld- en levensbeschouwing. In de eerste categorie, de algemene condities, zijn variabelen opgenomen die in algemene zin achtergrondcondities vormen voor de ontwikkeling die mensen doormaken. Dit betreft de volgende variabelen: geslacht, leeftijd, burgerlijke staat, woonplaats, opleiding en beroep. In de tweede categorie, sociaal-culturele condities, gaat het om variabelen die in meer specifieke zin een achtergrondconditie vormen voor mensen die deelnemen aan pastoraat over de religieuze oriëntatie op de dood: kerk, politieke partij en omroep. In de derde categorie, condities op het terrein van wereld- en levensbeschouwing, zijn variabelen opgenomen die aangeven via welke wereld- en levensbeschouwelijke betekenisstructuren de onderzoekspopulatie haar wereld construeert.

We zullen deze gegevens, waar relevant, vergelijken met de achtergrondgegevens van de onderzoekspopulatie van Vossen (1985) en van Siemerink (1987), die ook empirisch theologisch onderzoek hebben verricht omtrent pastoraal handelen in een parochie-setting

### *A. Algemene condities*

Zoals gezegd, willen we in deze eerste categorie algemene condities beschrijven. De uitslagen voor de totale onderzoekspopulatie zijn als volgt.

verdeling naar geslacht (N=185)

vrouw	67%
man	33%
totaal	100%

Ofschoon een ruime meerderheid van de deelnemers vrouw is ligt dit percentage lager dan bij de onderzoekspopulatie van Vossen en Siemerink. Daar bestaat deze uit respectievelijk 88% en 71% vrouwen.

verdeling naar leeftijd (N=185)

tot 25	12%
26 tot 35	19%
36 tot 45	25%
46 tot 55	19%
56 tot 65	15%
66 en ouder	10%
totaal	100%

De jongste deelnemer of deelnemster is 16 jaar (geboortjaar 1969) en de oudste is 80 jaar (geboortjaar 1905). De grootste groep betreft de categorie 36-45 jaar: een kwart van de deelnemers is in de veertiger jaren geboren. Ruim de helft van de totale onderzoeksgroep (56%) is jonger dan 45 jaar en driekwart (75%) is jonger dan 55 jaar. Er zijn meer jongere deelnemers dan in de onderzoeksgroep van Vossen (35% jonger dan 45 jaar) en in die van Siemerink (45% jonger dan 45 jaar).

verdeling naar burgerlijke staat (N=185)

ongehuwd	36%
gehuwd	58%
weduwe/weduwnaar	4%
gescheiden	2%
totaal	100%

We zien dat ruim de helft van de deelnemers (58%) is gehuwd en dat bijna tweederde (64%) gehuwd is of gehuwd is geweest. Het percentage gehuwden ligt hoger dan bij Vossen en Siemerink (resp. 29% en 27%).

verdeling naar woonplaats (N=185)

stad	58%
platteland	42%
totaal	100%

Ruim de helft van de totale onderzoeksgroep (58%) woont in een stad, te weten Arnhem of Nijmegen. Op het platteland woont 42% van de deelnemers.

verdeling naar opleiding (N=185)

LO/VGLO	8%
LBO	9%
MULO/MAVO	15%
MBO	17%
HBS/HAVO	11%
HBO	31%
WO	9%
totaal	100%



Grofweg zijn de deelnemers qua opleidingsniveau te verdelen in drie groepen. Bijna eenderde (cumulatief percentage tot en met MULO/MAVO is 32%) heeft een lagere opleiding. Een middelbare opleiding heeft 28% (cumulatie van de percentages MBO en HBS/HAVO). Ruim eenderde (40%) heeft een hogere opleiding voltooid. In de onderzoeksgroep van Vossen ligt het gemiddelde opleidingsniveau lager, in die van Siemerink hoger.

verdeling naar beroep (N=185)	
geen beroep	49%
geschoolde arbeider	3%
lagere employé	23%
kleine zelfstandige	2%
middelbaar employé	11%
hogere beroepen	12%
totaal	100%

Onder de grote groep "geen beroep" vallen degenen die geen beroep hebben opgegeven en degenen die als beroep "huisvrouw" opgaven. De twee categorieën "geen beroep" en "huisvrouw" hebben we samengetrokken omdat we veronderstellen dat een aantal huisvrouwen zichzelf classificeerde onder "geen beroep".

Wanneer we nu de resultaten van deze algemene achtergrondcondities samenvatten, kunnen we het volgende beeld van de onderzoeksgroep geven: tweederde van de deelnemers zijn vrouwen, ruim de helft is gehuwd en eenzelfde aantal woont in de stad, de gemiddelde leeftijd is 44 jaar en ruim eenderde heeft een hogere opleiding.

#### *B. Sociaal-culturele condities*

Zoals gezegd, onderzoeken we de betrokkenheid op, respectievelijk de participatie in een aantal sociale verbanden van de deelnemers, te weten kerk, politieke partij en omroepvereniging. De hier gekozen variabelen zijn een indicatie voor de posities die de respondenten innemen met betrekking tot de voor dit onderzoek belangrijke maatschappelijke instituties.

verdeling naar kerkelijke staat (N=185)

leek	89%
kloosterling	11%
totaal	100%

Bijna 90% van de onderzoeksgroep is leek en ruim 10% is kloosterling. Eén deelnemer scoorde in de categorie priester/dominee.

kerkgenootschap (N=185)

rooms-katholiek	81%
Nederlands hervormd	3%
gereformeerd	6%
ander	2%
geen	8%
totaal	100%

De populatie is overwegend rooms-katholiek (81%). Negen procent van de onderzoeksgroep is protestant en acht procent behoort niet tot een kerkgenootschap. De twee procent die de categorie "ander" aankruiste vermeldde "katholiek".

verdeling naar kerkverbondenheid (N=185)

onkerkelijk	8%
randkerkelijk	15%
modaalkerkelijk	24%
kernkerkelijk	53%
totaal	100%

In deze verdeling naar kerkverbondenheid is een schaal voor kerkelijkheid gehanteerd die afkomstig is uit het SON-onderzoek (Felling e.a. 1982, 54-57). Dit is een cumulatieve schaal die wordt samengesteld uit de antwoorden op de vragen naar kerkelijkheid. De combinatie van antwoorden is bepalend voor de positie op de schaal. We onderscheiden onkerkelijken en kerkelijken. Deze laatste groep is op haar beurt onderverdeeld in rand- modaal- en kernkerkelijken. Het volgende overzicht geeft de inhoud van de categorieën weer:

- onkerkelijken: degenen die opgeven niet tot een kerkgenootschap te behoren
- randkerkelijken: degenen die de kerk niet vaker dan enkele keren per jaar bezoeken en die niet regelmatig diensten op radio of televisie volgen
- modaalkerkelijken: degenen die eens per maand of vaker naar de kerk gaan, maar die geen taak of functie vervullen in kerkelijke organisaties of groeperingen
- kernkerkelijken: degenen die vaker dan eens per maand naar de kerk gaan en die bovendien actief zijn in een kerkelijke groepering of organisatie

Uit de resultaten kunnen we aflezen dat ruim de helft van de deelnemers bestaat uit kernkerkelijken (53%), met andere woorden ruim de helft van de deelnemers bezoekt vaker dan eens per maand de kerk en is bovendien anderszins actief binnen de kerk. Ruim 90% van de onderzoeksgroep heeft een of ander verband met een kerk, hetzij losser of vaster, en 8% heeft geen enkel verband met een kerk.

verdeling naar politieke voorkeur (N=185)	
klein links	22%
PVDA/D'66	26%
VVD	4%
CDA	44%
klein confessioneel rechts	2%
andere	2%
totaal	100%

Het CDA geniet bij de onderzoekspopulatie de hoogste voorkeur (44%). Wanneer we de eerste twee categorieën samenvoegen, zien we dat bijna de helft (48%) links stemt. Wanneer we de volgende drie categorieën samenvoegen, zien we dat de helft (50%) rechts stemt. Bij de onderzoeksgroep van Vossen en Siemerink is het percentage dat rechts stemt respectievelijk 74% en 67%.

verdeling naar politieke interesse (N=185)

niet/nauwelijks geïnteresseerd	19%
matig geïnteresseerd	34%
tamelijk/zeer geïnteresseerd	47%
totaal	100%

Bijna de helft van de onderzoeksgroep (47%) is in bepaalde mate betrokken op het politieke gebeuren; ruim driekwart (81%) is minstens geïnteresseerd.

verdeling naar affiniteit met omroep

AVRO	22%	NOS	23%
EO	9%	TROS	18%
IKON	39%	VARA	14%
KRO	48%	VERONICA	11%
NCRV	37%	VPRO	24%
-----			
weet niet/geen mening 12%			

Bij deze variabele vroegen we de respondenten welke omroep(en) volgens hen over het algemeen de beste programma's hebben. Zij konden hier dus meerdere omroepen aankruisen in het geval zij meerdere omroepen positief waardeerden. 12% van de respondenten wist het niet of had geen mening. De anderen stelden de volgende top-vijf samen:

1. KRO (48%)
2. IKON (39%)
3. NCRV (37%)
4. VPRO (24%)
5. NOS (23%)

Het laagst scoorde de EO met 9%.

Wanneer we de resultaten van de achtergrondvariabelen die indicatief zijn voor de betrokkenheid op sociaal-culturele verbanden van de respondenten samenvatten, dan zien we dat ruim 80% rooms-katholiek is, dat ruim de helft kernkerkelijken genoemd kan worden, dat de politieke voorkeur voor rechts of links zowat gelijkelijk verdeeld is, dat 47% tamelijk dan wel zeer geïnteresseerd is in het politieke gebeuren en dat de

confessionele oproepen het hoogst scoren met uitzondering van de EO.

### *C. Wereld- en levensbeschouwing*

Na enig inzicht gekregen te hebben in de sociaal-culturele achtergrondcondities van de respondenten, kijken we nu naar de condities van de onderzoeksgroep op het terrein van wereld- en levensbeschouwing. Om inzicht te krijgen in deze voor ons onderzoek belangrijke achtergrondconditie, maken we gebruik van het meetinstrument van Felling e.a. (1982). Dit meetinstrument bestaat uit 52 items die in drie groepen zijn onderverdeeld. Elke groep items representeert een bepaald aspect van de wereld- en levensbeschouwing. De eerste 20 items hebben betrekking op het geloof in het bestaan van een hogere werkelijkheid. De volgende 16 items betreffen het geloof in een zin van het leven. De laatste 16 items hebben betrekking op de betekenis van lijden en dood. De items zijn uitspraken over de drie aspecten van de wereld- en levensbeschouwing. Felling e.a. analyseerden elk van de drie groepen uitspraken afzonderlijk in drie deelanalyses; vervolgens analyseerden zij het geheel van uitspraken, hetgeen resulteert in een totaalanalyse. Wij hebben, evenals Felling e.a., de drie deelanalyses over de afzonderlijke aspecten van wereld- en levensbeschouwing (voortaan WLB) uitgevoerd en daarna een totaalanalyse over alle uitspraken. We namen in onze vragenlijst ook de items op die bij Felling e.a. uitvielen (Felling e.a. 1982, 45-46).

De factoranalyse is uitgevoerd voor beide onderzoeksgroepen samen. De reden daarvoor is dat elke groep op zich te klein is (N=90) om met dit aantal variabelen (52) een factoranalyse te kunnen uitvoeren. Een gezamenlijke factoranalyse is mogelijk omdat, zoals verderop zal blijken, beide groepen als gelijk mogen worden beschouwd.

#### *Deelanalyses*

De eerste deelanalyse heeft betrekking op het geloof in het bestaan van een hogere werkelijkheid. In tabel IV.5 staan de vijftien uitspraken die in onze analyse overbleven van de twintig voorgelegde uitspraken.

Tabel IV.5: Het geloof in het bestaan van een hogere werkelijkheid; scheefgeroteerde (oblique rotatie) factormatrix van 15 uitspraken.

uitspraken	factor 1	factor 2
1 Er is een God, die God voor ons wil zijn.	.85	-.06
2 Er bestaat iets buiten deze wereld.	.53	-.17
3 Er is een God die zich in Jezus Christus heeft doen kennen.	.81	-.18
4 Het leven wordt van hogerhand geleid.	.69	.25
5 Er is een God die in de geschiedenis met ons mee gaat.	.88	.01
6 Er bestaat zoiets als een God.	.67	.16
7 Er is een God wiens Rijk komende is.	.81	-.09
8 Ik geloof in het bestaan van een opperwezen.	.64	-.13
9 Er bestaat een God die zich met ieder mens persoonlijk bezighoudt.	.70	-.19
10 Of er een hogere macht bestaat is onzeker.	-.12	.55
11 Mensen zijn alleen maar stof.	.15	.68
12 Ons leven wordt uiteindelijk bepaald door de wetten der natuur.	-.09	.66
13 Over het bestaan van God valt weinig of niets te zeggen.	-.35	.51
14 Het leven is slechts een evolutieproces.	-.12	.63
15 Mensen worden uiteindelijk beheerst door de krachten van het grote heelal.	.07	.73
Betrouwbaarheidscoefficient alpha	.89	.74
Correlatie tussen de factoren: r = -.30		
Benoeming van de factoren: factor 1: transcendentie-geloof factor 2: geen transcendentie-geloof		

We zien in deze tabel dat we binnen de eerste deelanalyse twee factoren kunnen onderscheiden. De eerste negen uitspraken horen bijeen, alle hebben een lading van hoger dan .50. Deze brengen we samen onder de noemer "transcendentiegeloof". Uitspraak 10 tot en met 15 vormen zich ook tot een factor. Ze hebben alle een lading hoger dan .50. Deze vatten we samen onder de noemer "geen transcendentiegeloof". Opvallend is dat in ons onderzoek de specifiek christelijke transcendentie-uitspraken de hoogste ladingen hebben (zie item 1, 3, 5 en 7). Zij vormen de kern van de eerste factor. Om deze reden kunnen we deze factor ook bestempelen als "christelijk transcendentiegeloof". De algemene transcendentie uitspraken kunnen worden beschouwd als minder bepalende variabelen van deze factor (zie items 2, 8 en 6). Binnen de tweede factor laden die items het hoogst die tenderen naar agnosticisme (zie item 15, 11 en 12). We kunnen concluderen dat de tegenstelling tussen de twee factoren zich bij onze onderzoeksgroep scherper manifesteert dan in de onderzoeken van Felling e.a. (1982) en Van Gerwen (1985, 281): enerzijds tendeert de eerste factor "transcendentiegeloof" in ons onderzoek meer naar "christelijk transcendentiegeloof" en anderzijds tendeert de tweede factor "geen transcendentiegeloof" in ons onderzoek meer naar "agnosticisme". Deze christelijke tendens manifesteert zich in het onderzoek van Vossen (1985) nog sterker.

2. De tweede deelanalyse heeft betrekking op het geloof in een zin van het leven. In tabel IV.6 zien we de 15 uitspraken die in onze analyse overbleven van de 16 voorgelegde uitspraken.

Tabel IV.6: Het geloof in de zin van het leven;  
orthogonaal (Varimax) geroteerde factormatrix van  
15 uitspraken.

uitspraken	fact. 1	fact. 2	fact. 3
1 Het leven heeft altijd een doel, anders was er geen leven.	-.54	.34	.38
2 Op de vraag of het leven een doel heeft, krijg je toch geen antwoord.	.76	.00	.02
3 We zijn niet in staat de uiteindelijke zin van het leven te achterhalen.	.48	.15	.23
4 Volgens mij heeft het leven geen speciale betekenis.	.64	-.22	.07
5 Volgens mij dient het leven nergens toe.	.70	.08	-.07
6 Ik twijfel erover of het le- ven een bepaalde zin heeft.	.70	-.09	.07
7 Ik vind het moeilijk te zeggen dat het leven ergens toe dient.	.52	-.34	.02
8 Het leven heeft volgens mij weinig zin.	.73	-.14	-.08
9 Het leven heeft voor mij alleen maar betekenis omdat er een God bestaat.	-.10	.80	-.22
10 Het leven heeft zin omdat er na de dood nog iets komt.	-.20	.67	.06
11 Het leven heeft betekenis als je een ideaal hebt.	.17	.53	.02
12 Ik geloof dat het menselijk bestaan een duidelijke zin heeft en volgens een bepaald plan verloopt.	-.30	.60	.26
13 Het leven heeft alleen zin als je die er zelf aan geeft.	.10	-.02	.60
14 Voor mij heeft het leven in zichzelf zin.	-.22	-.11	.76
15 Voor mij is de zin van het			



leven dat je er het beste van probeert te maken.	.16	.13	.65
<hr/>			
Betrouwbaarheidscoëfficiënt alpha	.80	.60	.45
<hr/>			
Benoeming van de factoren:			
factor 1: twijfel aan of ontkenning van de zin van het leven.			
factor 2: transcendente duiding van het leven.			
factor 3: binnenwereldlijke duiding van het leven.			
<hr/>			

We zien in deze tabel dat we binnen de tweede deelanalyse drie factoren kunnen onderscheiden. De eerste acht uitspraken horen bij elkaar. Deze brengen we samen onder de noemer "twijfel aan of ontkenning van zin van het leven". De volgende vier uitspraken vormen een factor die we samenvatten onder de noemer "transcendente duiding van het leven" en de laatste drie items vormen samen de factor "binnenwereldlijke duiding van het leven".

Opvallend binnen de eerste factor "twijfel aan of ontkenning van zin van het leven" is dat item 1 negatief correleert (-.54) met de andere uitspraken van deze factor. In de landelijke steekproef van Felling e.a. hoorde dit item bij de factor "transcendente duiding van het leven". Voor onze populatie hangt dit item negatief samen met uitspraken die als grondhouding twijfel aan of ontkenning van zin van het leven uitdrukken.

De tweede factor "transcendente duiding van het leven" heeft vier items waarvan het eerste (item 9) het hoogst laadt: "het leven heeft voor mij alleen maar betekenis omdat er een God bestaat". Voor onze populatie lijkt in de betekenis van "transcendent" een sterkere verwijzing naar God te liggen.

De derde factor "binnenwereldlijke duiding van het leven" zoekt de zin van het leven in het leven zelf. De uitspraken van deze factor vallen geheel samen met de landelijke steekproef van Felling e.a. Hierbij dient wel opgemerkt te worden dat de alpha (.45) laag is en verwijst naar de zwakte van deze dimensie. Ook dit gegeven bevestigt de resultaten in de twee voorgaande factoren, namelijk dat er een voorkeur bij de respondenten aanwezig is, om het leven niet binnenwereldlijk maar transcendent c.q. christelijk te duiden.

3. De derde deelanalyse heeft betrekking op de betekenis van lijden en dood. In tabel IV.7 staan 14 uitspraken die in onze analyse overbleven van de 16 voorgelegde uitspraken.

Tabel IV.7: De betekenis van lijden en dood;  
orthogonaal geroteerde (Varimax) factormatrix  
van 14 uitspraken.

uitspraken	factor 1	factor 2
1 Het leed dat mensen overkomt, heeft geen enkele bedoeling.	.72	-.16
2 Of verdriet en lijden ergens toe dienen zou ik niet kunnen zeggen.	.69	.05
3 Na de dood is alles definitief afgelopen.	.60	-.14
4 Wat de dood betekent, kan ik niet zeggen.	.57	.07
5 Het lijden is er, maar het heeft geen enkele zin.	.70	-.18
6 Voor mij heeft de dood geen enkele betekenis.	.63	.01
7 Ik twijfel er vaak aan of de dood enige zin heeft.	.73	.16
8 Ellende en tegenslag kunnen volgens mij een grotere bewustwording teweeg brengen en hebben daarom een diepere betekenis.	-.23	.50
9 Leed en lijden krijgen voor mij pas betekenis als je gelooft in God.	-.05	.82
10 Voor mij geeft het lijden juist zin aan het leven.	-.28	.48
11 Pas als je gelooft in God heeft de dood betekenis.	.03	.80
12 Wat de dood betekent hangt af van je manier van leven.	.09	.58
13 Een mens kan tijdens een ziekte veel pijn verdragen, als hij gelooft in God.	.06	.67
14 Door het meemaken van ellendige gebeurtenissen word je een beter mens.	.03	.67
Betrouwbaarheidscoëfficiënt alpha:	.82	.79
Benoeming van de factoren:		
factor 1: twijfel aan of ontkenning van de zin van lijden en dood.		
factor 2: christelijke duiding van de zin van lijden en dood.		

Uit tabel IV.7 blijkt dat we binnen de derde deelanalyse twee factoren kunnen onderscheiden. De eerste zeven uitspraken hangen samen en kunnen samengebracht worden onder de noemer "twijfel aan of ontkenning van zin van lijden en dood". De laatste zeven uitspraken vormen de factor "christelijke duiding van zin van lijden en dood". De deelanalyse heeft voor ons een extra belang omdat de oriëntatie op de dood het thema is van het door ons onderzochte groepspastoraat.

Felling e.a. baseerden hun analyse niet op twee maar op drie factoren. Waar de eerste factor in onze analyse is "twijfel aan of ontkenning van zin van lijden en dood" valt deze in de analyse van Felling e.a. uiteen in twee aparte factoren: een over het lijden en een over de dood. Felling e.a. merken hierover op: "lijden en dood vormen in de ogen van de respondenten niet één maar twee thema's, ofschoon ze wel met elkaar samenhangen ( $r=.43$ ). Alleen in de christelijke duiding zijn beide zaken nauw met elkaar verweven" (1982, 48). Dit laatste is voor onze populatie het geval en benadrukt opnieuw de acceptatie door onze respondenten van het christelijk wereld- en levensbeschouwelijk complex. Ook in de ladingen komt dit tot uitdrukking; wanneer we de ladingen van de eerste factor bekijken, zien we dat de twee hoogste ladingen zowel de dood als het lijden betreffen (resp. item 7 met .73 en item 1 met .72).

De uitspraken van factor 2 die het hoogst laden, zijn christelijke uitspraken (zie de items 9 en 11). Zoals bij de eerste factor van de eerste deelanalyse, vormen ook hier de christelijke uitspraken de kern van de factor; de binnenwereldlijke uitspraken verbinden zich met de christelijke, maar laden minder hoog.

Wanneer we de resultaten van de drie deelanalyses evalueren, is de belangrijkste conclusie dat in ons onderzoek de verschillende factoren duidelijker een christelijke inhoud hebben dan in het landelijk onderzoek van Felling e.a. Dit komt expliciet naar voren in de eerste factor van de eerste deelanalyse, in de tweede factor van de tweede deelanalyse en in de tweede factor van de derde deelanalyse. In deze drie factoren laden de christelijke uitspraken het hoogst en vormen daarmee de kern van de desbetreffende factoren. Minder expliciet komt deze tendens naar voren in de eerste factor van de tweede deelanalyse. Daar bundelen uitspraken van lijden en dood zich samen, hetgeen volgens Felling e.a. samengaat met een christelijke levensovertuiging. Deze resultaten hangen samen met de resultaten van de eerder vermelde achtergrondvariabelen. Immers ruim 90% van de totale onderzoeksgroep kan in meer of mindere mate kerkelijk worden genoemd, waarvan zelfs 53% kernkerkelijk.

4 We gaven de resultaten van de drie deelanalyses. We zullen nu een analyse uitvoeren op alle items. Tabel IV.8 geeft de 42 uitspraken die in onze analyse overbleven van de 52 voorgelegde uitspraken.

Tabel IV.8: Wereld- en levensbeschouwing;  
orthogonaal geroteerde (Varimax) factormatrix van 42  
uitspraken (factor 1).

code	uitspraken	fact.1	fact.2	fact.3	D/F
1 Ct	Er is een God die God voor ons wil zijn.	.76	-.12	-.15	1.1
2 Tt	Er bestaat iets buiten deze wereld.	.45	-.17	-.24	1.1
3 Ct	Er is een God die zich In Jezus Christus heeft doen kennen.	.74	-.15	-.22	1.1
4 Tt	Het leven wordt van hogerhand geleid.	.69	.06	.24	1.1
5 Ct	Er is een God die in de geschiedenis met ons meegaat.	.77	-.09	-.14	1.1
6 Tt	Er bestaat zoiets als een God.	.49	-.12	-.02	1.1
7 Tt	Er bestaat zoiets als een hogere macht, die het leven beheerst.	.55	.09	.30	-
8 Ct	Er is een God wiens rijk komende is.	.76	-.03	-.24	1.1
9 Tt	Ik geloof in het bestaan van een opperwezen.	.64	.00	-.22	1.1
10 Ct	Er bestaat een God die zich met ieder mens persoonlijk bezighoudt.	.65	-.13	-.19	1.1
11 Cl	Het leven heeft voor mij alleen maar betekenis om- dat er een God bestaat.	.71	.08	.10	2.2
12 Cl	Het leven heeft zin om- dat er na de dood nog iets komt.	.57	-.12	.04	2.2
13 Il	Het leven heeft betekenis als je een ideaal hebt.	.47	.20	-.09	2.2
14 Tl	Ik geloof dat het men- selijk bestaan een duidelijke zin heeft en volgens een bepaald plan verloopt.	.52	-.16	.37	2.2
15 Cd	Leed en lijden krijgen voor mij pas betekenis als je gelooft in God.	.75	.04	-.01	3.2
16 Id	Voor mij geeft het lij- den juist zin aan het leven.	.44	-.17	.10	3.2
17 Cd	Pas als je gelooft in God heeft de dood betekenis.	.79	.11	-.06	3.2

18 Cd	Een mens kan tijdens een ziekte veel pijn verdragen, als hij gelooft in God.	.48	-.02	.28	3.2
19 Id	Door het meemaken van ellendige gebeurtenis- sen word je een beter mens.	.46	.00	.23	3.2
20 Cd	De dood is de door- gang naar een ander leven.	.57	-.20	-.22	-

---

Benoeming van de factor:  
christelijk wereld- en levensbeschouwelijk complex

---

Vervolg tabel IV.8: voor de factor 2.

code	uitspraken	fact.1	fact.2	fact.3	D/F
21 O1	Het menselijk bestaan lijkt vaak zinloos.	-.04	.42	-.30	-
22 T1	Het leven heeft altijd een doel, anders was er geen leven.	.31	-.46	.36	2.1
23 W1	Op de vraag of het leven een doel heeft, krijg je toch geen antwoord.	.03	.69	-.05	2.1
24 W1	We zijn niet in staat de uiteindelijke zin van het leven te achterhalen.	.20	.50	.08	2.1
25 O1	Volgens mij heeft het leven geen speciale betekenis.	-.10	.63	-.02	2.1
26 O1	Volgens mij dient het leven nergens toe.	.07	.62	.06	2.1
27 W1	Ik twijfel erover of het leven een bepaalde zin heeft.	.04	.69	-.02	2.1
28 W1	Ik vind het moeilijk om te zeggen dat het leven ergens toe dient.	-.15	.52	-.13	2.1
29 O1	Het leven heeft volgens mij weinig zin.	-.07	.66	-.09	2.1
30 Od	Het leed dat de mensen overkomt, heeft geen enkele bedoeling.	-.22	.50	.03	3.1
31 Wd	Of verdriet en lijden ergens toe dienen, zou ik niet kunnen zeggen.	.00	.54	-.02	3.1
32 Wd	Wat de dood betekent, kan ik niet zeggen.	-.12	.47	.19	3.1
33 Od	Het lijden is er maar het heeft geen enkele zin.	-.31	.46	.10	3.1
34 Od	Voor mij heeft de dood geen enkele betekenis.	-.05	.54	.17	3.1
35 Wd	Ik twijfel er vaak aan of de dood enige zin heeft.	.12	.66	.13	3.1

Benoeming van de factor:

twijfel aan/ontkenning van zin van leven, lijden en dood.

Vervolg tabel IV.8: voor de factor 3.

code	uitspraken	fact.1	fact.2	fact.3	D/F
36 Ot	Mensen zijn alleen maar stof.	.02	.16	.52	1.2
37 Ot	Ons leven wordt uiteindelijk bepaald door de wetten der natuur.	-.27	.07	.59	1.2
38 Ot	Het leven is slechts een evolutieproces.	-.28	.08	.56	1.2
39 Ot	Mensen worden uiteindelijk beheerst door de krachten van het grote heelal.	-.07	.11	.60	1.2
40 Il	Het leven heeft alleen zin als je die er zelf aan geeft.	-.06	.04	.44	2.3
41 Il	Voor mij heeft het leven in zichzelf zin.	.03	-.21	.48	2.3
42 Il	Voor mij is de zin van het leven dat je er het beste van probeert te maken.	.03	.05	.51	2.3

Benoeming van de factor:  
binnenwereldlijke duiding van leven en wereld.

Aan tabel IV.8 voegden we twee codes toe om vergelijking met de deelanalyses te vergemakkelijken.

De lettercode, bestaande uit een hoofdletter en een kleine letter, verwijst naar de inhoud van de uitspraak.

De hoofdletters staan voor de volgende begrippen:

- C: christelijk zinvol
- T: transcendent zinvol
- I: binnenwereldlijk zinvol
- W: twijfel
- O: zinloos.

De kleine letters achter de hoofdletters staan voor:

- t: bestaan van een hogere werkelijkheid
- l: zin van het leven
- d: betekenis van lijden en dood.

De tweede code is een cijfercode en staat in de tabel achter de factorladingen. Het eerste cijfer geeft de deelanalyse aan (D) en het tweede cijfer de factor (F) waartoe de uitspraak behoorde.

Via deze totaalanalyse willen we antwoord krijgen op de vraag of er in de antwoorden van de respondenten min of meer samenhangende wereld- en levensbeschouwelijke visies worden aangetroffen. We zien in tabel IV.8 dat we binnen de totaalanalyse drie factoren kunnen onderscheiden. De eerste factor telt 20 items die we samenbrengen onder de noemer "christelijk wereld- en levensbeschouwelijk complex". De tweede factor heeft 15 items die we "twijfel aan of ontkenning van zin van leven, lijden en dood" noemen. De derde en laatste factor heeft 7 items en die benoemen we als "binnenwereldlijke duiding van leven en wereld".

Factor 1 kan zonder problemen geduid worden als "christelijk wereld- en levensbeschouwelijk complex". Hij bevat alle christelijke uitspraken en alle algemeen transcendente uitspraken op een na, namelijk "Het leven heeft altijd een doel, anders was er geen leven". Ook hier valt op dat de christelijke uitspraken hoger laden dan de algemeen transcende uitspraken. Zo heeft bijvoorbeeld item 9 de hoogste lading van de algemeen transcendente uitspraken en deze lading is .64; negen christelijke items laden echter binnen deze factor hoger dan item 9 (zie item 1,3,4,5,8,10,11,15 en 17).

Factor 2, "Twijfel aan of ontkenning van de zin van leven, lijden en dood", valt in grote lijnen samen met de resultaten uit het landelijk onderzoek van Felling e.a. Een verschil met ons onderzoek is het ontbreken van het item "Na de dood is alles definitief afgelopen". Deze uitspraak, die het radicale einde uitdrukt, hangt dus niet samen met de andere uitspraken in deze factor. Mogelijk houdt dit verband met een andere tendens die in de factorladingen naar voren komt. de items die twijfel uitdrukken laden over het algemeen wat hoger dan items die een ontkenning uitdrukken (zie bijvoorbeeld item 27, 29, 35 versus item 25, 26, 30). Het gaat de respondenten te ver om de dood als het radicale einde te zien en zij twifelen eerder aan de zin dan dat zij die ontkennen.

Factor 3 bevat uitspraken die betrekking hebben op "ontkenning van de transcendentie" en "binnenwereldlijke duiding van het leven". Opvallend in ons onderzoek is dat alle uitspraken die een twijfel aan de transcendentie uitdrukken, zijn weggefallen, zij laden doorgaans tussen de .30 en .40. Wel bevat deze factor alle items die bij de binnenwereldlijke duiding van het leven horen en twee items die de transcendentie ontkennen.

Tot nu toe zagen we welke factoren in de antwoorden van de onderzoeksgroep aanwezig zijn. We kijken nu naar de mate waarin deze factoren zijn vertegenwoordigd. Hiervoor presenteren we de gemiddelden van de factorscores. Hoe lager het gemiddelde, hoe sterker de overtuiging.



Tabel IV 9 Gemiddelde scores op de factoren.

---

WLB-complex.	2 51 (factor 1)
Twijfel aan/ontkenning van zin van leven, lijden dood.	3 80 (factor 2)
Binnenwereldlijke duiding van zin van het leven.	3 12 (factor 3)

---

Schaalbreedte loopt van 1 (helemaal overtuigd)  
tot en met 5 (helemaal niet overtuigd).

---

Op grond van deze resultaten stellen we vast, dat de onderzoeksgroep het meest instemmend reageert op het christelijk WLB-complex en het minst instemmend op twijfel/ontkenning zin van leven, lijden en dood

Voorts hebben we gekeken naar de relatie tussen de drie factoren van de totaalanalyse en de variabele kerkbetrokkenheid. De resultaten zijn in de volgende tabel neergezet

Tabel IV 10 Relatie tussen kerkverbondenheid en levensbeschouwelijke dimensies.

---

	factor 1	factor 2	factor 3
onkerkelijk	3 70	3 30	2.86
randkerkelijk	2.87	3.66	3 01
modaalkerkelijk	2.32	3.73	3.21
kernkerkelijk	2.34	3.93	3 16

---

Schaalbreedte loopt van 1 (helemaal overtuigd)  
tot en met 5 (helemaal niet overtuigd).

---

We zien in tabel IV 10 dat op factor 1 de groep kerkelijken zich duidelijk onderscheidt van de groep onkerkelijken. De scores voor de rand-, modaal- en kernkerkelijken zijn respectievelijk 2.87, 2.32 en 2.34 versus 3.70 voor de groep onkerkelijken. De afstand tussen modaalkerkelijken en onkerkelijken is hierbij het grootst (afstand is 1.38) en de afstand tussen randkerkelijken en onkerkelijken het kleinst (afstand is 0.83). Het is niet verwonderlijk dat kerkelijken meer instemmend reageren op een

christelijke levensbeschouwing dan onkerkelijken Voorts kunnen we zien dat de modaalkerkelijken een fractie hoger instemmen met het christelijk WLB-complex dan de groep kernkerkelijken. Beide groepen liggen echter aan de positieve kant van het neutrale midden (2 50), in tegenstelling tot de rand- en onkerkelijken die aan de negatieve kant van dit midden scoren.

Factor 2 geeft lagere scores te zien dan factor 1 Dit betekent dat de onderzoeksgroep in het algemeen meer instemmend is ten aanzien van een christelijke duiding van leven en dood (factor 1) dan dat zij twijfelt aan zin van leven, lijden en dood of deze ontkent (factor 2) De groep onkerkelijken is het meest overtuigd van deze factor en de groep kernkerkelijken het minst, er valt een lineaire lichte daling te constateren van onkerkelijk naar kernkerkelijk in de instemming met zinloosheid. Opgemerkt moet worden, dat echter alle scores zich rechts van het midden bevinden en dus een negatieve overtuiging uitdrukken Wanneer we de afstand bekijken tussen de groepen zien we dat de groep modaalkerkelijken dicht bij de groep randkerkelijken ligt (afstand is 0 07) dan bij de groep kernkerkelijken (afstand is 0.20) Dit staat in tegenstelling tot hun onderlinge posities op de eerste factor, daar was de afstand slechts 0 02

Bij factor 3, "binnenwereldlijke duiding van leven en wereld", zien we de groep onkerkelijken het meest instemmend reageren en de groep modaalkerkelijken het minst. We zouden verwachten dat de groep kernkerkelijken hierop het minst instemmend reageert maar dat blijkt niet het geval. Evenals bij factor 2 liggen ook bij deze derde factor alle scores rechts van het midden, hetgeen betekent dat de instemming laag is. De afstanden tussen de scores op deze factor zijn, vergeleken met de andere factoren, het kleinst, de maximale afstand is .35. Voor factor 1 is dat 1 38 en voor factor 2 63 Dit betekent dat de respondenten ten aanzien van deze factor onderling de meeste overeenstemming vertonen.

De totaalanalyse bevestigt de conclusie uit de deelanalyses, namelijk dat bij de onderzoeksgroep een christelijke levens- en wereldbeschouwing wordt aangetroffen.

#### *D. Vergelijking van de experimentele groep en de controlegroep*

Nu we de achtergrondcondities van de totale onderzoeksgroep hebben bepaald, rest ons de vraag in welke mate de experimentele en de controlegroep onderling verschillen met betrekking tot de gemeten achtergrondkenmerken. Het belang van een antwoord op deze vraag ligt in het feit dat bepaalde achtergrondvariabelen van invloed kunnen zijn op het onderzoek en daarmee op het effect dat we al dan niet aan de methode van communicatief zelfonderzoek kunnen toeschrijven.

Of de respondenten deel uitmaakten van de experimentele dan wel van de controlegroep was afhankelijk van de procedure die de begeleiders hanteerden. Dat kon het tijdstip van inschrijving

zijn, het criterium van gelijke grootte der groepen of een combinatie daarvan. Belangrijk hierin is dat de beide groepen niet vooraf gematched zijn. Achteraf moeten we nu nagaan of de experimentele en controlegroep onderling overeenkomen op de achtergrondvariabelen. Zo niet, dan zal bij de verwerking en de analyse van de data hiermee rekening moeten worden gehouden. Als significantiegrens hanteren we het 10%-niveau. Bij het vergelijken van de experimentele en controlegroep maken we gebruik van de chi-kwadraat-toets voor de variabelen op nominaal meetniveau, van de Kolmagorov-Smirnov-toets voor variabelen op ordinaal meetniveau en van de t-toets voor variabelen op interval-meetniveau. De variabelen op nominaal niveau zijn: geslacht, burgerlijke staat, woonplaats, kerkelijke staat en kerkgenootschap. De variabelen op ordinaal niveau zijn: opleiding, kerkbetrokkenheid, politieke voorkeur, beroep en de WLB-factoren. De variabele leeftijd ligt op interval-niveau.

Tabel IV.11: Vergelijking tussen de experimentele en controlegroep voor de nominale variabelen.

variabele	chi-kwadr.	D.F.	2-tailed prob.
geslacht	0.99	1	0.99
burgerl. staat	1.28	3	0.73
woonplaats	0.86	1	0.65
kerkel. staat	1.10	1	0.58
kerkgenootsch.	2.39	4	0.67

In bovenstaande tabel zien we dat er op geen van de nominale variabelen een significant verschil is tussen de experimentele en controlegroep. Voor deze variabelen mogen de beide groepen als gelijk worden beschouwd.

Tabel IV.12: Vergelijking tussen de experimentele en controlegroep voor de ordinale variabelen.

variabele	K-S Z	2-tailed prob.
opleiding	0.37	0.99
kerkbetrokkenheid	0.52	0.95
politieke voorkeur	0.17	0.99
beroep	0.45	0.99
WLB factor 1	0.41	0.99
WLB factor 2	0.83	0.50
WLB factor 3	0.83	0.49

We zien in deze tabel dat geen van de ordinale variabelen significant is; alle zijn hoger dan 0.10. Dit betekent dat er geen verschillen zijn geconstateerd tussen de beide groepen en dat de experimentele en controlegroep voor deze variabelen als gelijk mogen worden beschouwd.

Tabel IV.13: Vergelijking tussen de experimentele en controlegroep voor de interval-variabele.

variabele	verschil	t-waarde	D.F.	sign. T
leeftijd	1.61	0.76	223	0.45

We zien in deze tabel dat voor de interval-variabele geen significante score is gegeven; deze is hoger dan 0.10. Op grond hiervan mogen de experimentele en controlegroep qua leeftijd als gelijk worden beschouwd.

Wanneer we de vergelijking tussen de experimentele en controlegroep samenvatten, mogen we concluderen dat beide groepen voor de gehanteerde achtergrondvariabelen gelijk zijn.

### 3 RESULTATEN VAN HET ONDERZOEK

Het doel van het empirisch onderzoek is het verkrijgen van een antwoord op de vraag: welke zijn de effecten die onder invloed van de poimenische methode optreden bij deelnemers met betrekking tot hun attitudeverandering tegenover dood en religie in functie van destagnatie van de interne communicatie daarover? In subparagraaf 3.1 bespreken we de effecten van de methode, te weten de effecten op de attitude tegenover de dood (A), de effecten op de attitude tegenover dood en religie (B), de effecten op de attitude tegenover interne communicatie over dood en religie (C). We besluiten deze paragraaf met de weergave van de eigen mening van de respondenten waarin zij evaluatief ingaan op de door hen gevolgde methode (3.2).

#### *3.1 Effecten van de methode van communicatief zelfonderzoek*

In deze subparagraaf bespreken we de resultaten van het onderzoek naar de effecten van de poimenische methode. In elk onderdeel van de attitudemeting (A, B en C) gaan we na of er veranderingen zijn opgetreden. Daartoe vergelijken we de voor- en nameting, vergelijken we de experimentele en controlegroep, en gaan we na hoe de variabele kerkbetrokkenheid samenhangt met de onderzoeksresultaten.

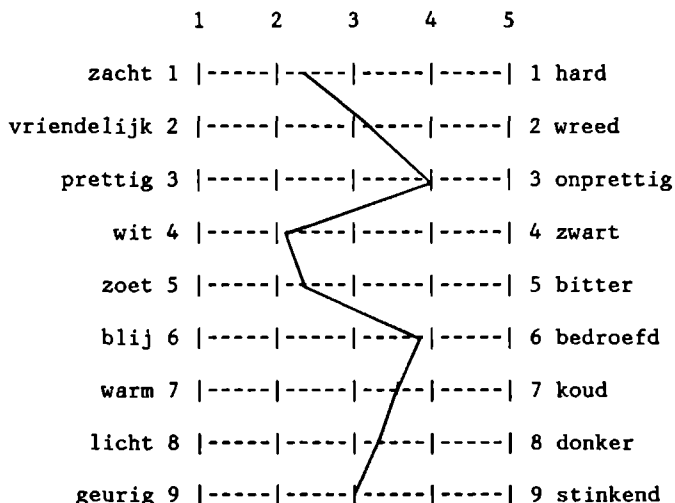
##### *A. Attitude tegenover de dood*

Het eerste onderdeel van de effectbespreking betreft de attitude tegenover de dood. De gebruikte instrumenten in het onderzoek zijn een open vraag "Wat is volgens u de betekenis van de dood?" en een semantische differentiaal (zie IV 1.3 B). We zijn benieuwd hoe respondenten de eigen houding tegenover de dood affectief evalueren en of, onder invloed van de methode, hierin veranderingen optreden.

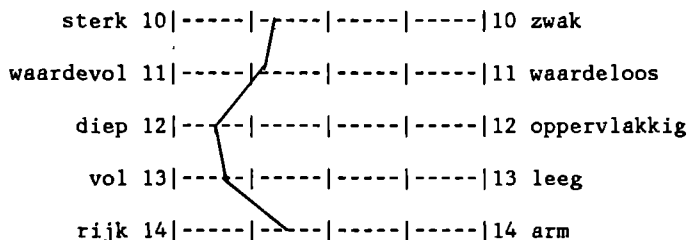
We kijken allereerst naar de structuur van de connotatieve betekenissen zoals de respondenten die in de voormeting verbinden met de dood. De structuur zoals hij voorkomt bij de experimentele groep, is weergegeven in profiel 1.

Profiel 1: Grafische weergave van de resultaten van de meting van de attitude tegenover de dood van de experimentele groep in de voormeting.

Evaluatiefactor



Potentiefactor



Dit profiel is een weergave van de gemiddelde schaalscores per item. De items staan gegroepeerd naar de factor waartoe zij behoren: negen items horen onder de evaluatiefactor en vijf onder de potentiefactor. De score 3 staat voor het neutrale midden van een tegenstellingenpaar. Ligt de score lager dan 3, in de grafiek een punt links van het midden, dan spreken we van een positieve score; ligt de score hoger dan 3, een punt rechts van het midden, dan spreken we van een negatieve score. De aanduiding "positief" of "negatief" dient niet te worden opgevat als een kwalitatieve waardering. Met de

tegenstellingenparen, bijvoorbeeld zacht-hard, sterk-zwak, beogen we de evaluatieve en perceptieve bijbetekenissen te achterhalen zoals deze in het bewustzijn van de respondenten voorkomen. De termen positief en negatief duiden slechts de positie aan die wordt ingenomen op de schaal

De scores op de evaluatiefactor bewegen zich rond het neutrale midden, te weten tussen de schaalwaarden 2 en 4. Dit betekent dat de respondenten de eigen opvatting van de dood soms positief en soms negatief evalueren. Op de potentiefactor zien we een ander beeld. De connotatieve betekenissen bewegen zich daar rond schaalwaarde 2. Wanneer we de schaalwaarden afronden op .5 zien we een fluctuatie tussen 1.5 en 2.5. We constateren dat de potentiefactor veel meer aan de positieve kant van het neutrale midden ligt dan de evaluatiefactor. Het gemeten verschil tussen evaluatie- en potentiefactor duidt erop dat de respondenten de dood evalueren als onprettig, bedroefd, koud; aan de dood zelf echter kennen zij bijbetekenissen toe als diep, vol.

Het beeld zoals we dat hier hebben beschreven vanuit de voormeting in de experimentele groep vinden we, zonder significante verschillen, terug in de controlegroep. Dit laat de volgende tabel zien.

Tabel IV.14: Eigen betekenisverlening aan de dood; vergelijking tussen experimentele en controlegroep op de voormeting.

factor	groep	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-tail.prob
evaluatie	exp.	3.44	0.83	0.29	146	0.77
	contr.	3.41	0.59			
potentie	exp.	2.24	0.68	-1.41	149	0.16
	contr.	2.39	0.61			

Tabel IV.14 laat zien dat de experimentele en controlegroep in een gelijke beginsituatie verkeren.

Zijn er verschuivingen waarneembaar wanneer we de voormeting vergelijken met de nameting? Om deze vraag te beantwoorden kijken we naar de ontwikkeling die optreedt in de controlegroep en in de experimentele groep.

Tabel IV.15: Attitude tegenover de dood;  
vergelijking tussen voor- en nameting  
voor de controlegroep.

factor	meting	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-tail.prob.
evaluatie	voor	3.44	0.57	1.20	74	0.23
	na	3.37	0.58			
potentie	voor	2.42	0.59	0.48	65	0.64
	na	2.39	0.66			

Uit tabel IV.15 blijkt dat er in de controlegroep geen significant verschil optreedt wanneer we de voormeting en de nameting met elkaar vergelijken.

Tabel IV.16 geeft aan dat de experimentele groep op beide factoren een significant verschil vertoont tussen voormeting en nameting.

Tabel IV.16: Attitude tegenover de dood;  
vergelijking tussen voor- en nameting  
voor de experimentele groep.

factor	meting	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-tail.prob.
evaluatie	voor	3.46	0.83	1.85	76	0.07
	na	3.32	0.68			
potentie	voor	2.24	0.70	-2.02	69	0.05
	na	2.41	0.67			

Wanneer we de resultaten in tabel IV.16 bekijken, zien we dat de verandering op de evaluatiefactor een andere betekenis heeft dan de verandering op de potentiefactor. Voor de evaluatiefactor geldt een positieve t-waarde (1.85), voor de potentiefactor geldt een negatieve t-waarde (-2.02). Dit betekent dat in de



experimentele groep de aanvankelijk relatief negatieve persoonlijke ervaring van de dood positiever is geworden, en dat de aanvankelijk relatief positieve perceptie van de dood negatiever is geworden. Door deze tegengestelde beweging zijn de evaluatie- en potentiefactor dichter bij elkaar gekomen. Het feit dat de afstand tussen de evaluatieve en de perceptieve bijbetekenissen van de dood kleiner is geworden, duidt op een toenadering tussen de betekenis die de dood heeft in de persoonlijke beleving van de respondenten (onprettig, bedroefd) en de betekenis die meer objectief aan de dood wordt toegeschreven (vol, diep).

De vraag is of deze verandering in attitude het gevolg is van de methode, dan wel het gevolg van een verbeterde testscore (het zogenaamde testeffect) iemand die tweemaal hetzelfde meetinstrument invult, zal de tweede maal anders scoren op de test. Bij een cognitieve test zal dit resulteren in een hoger testresultaat op de tweede meting, bij een attitudemeting kan dit leiden tot een resultaat waarin de eigen attitude sterker tot uitdrukking komt. Dit testeffect kan worden vastgesteld met behulp van scores van de controlegroep die niet aan het communicatief zelfonderzoek over dood en religie deelnam. Het testeffect is het verschil tussen de voor- en nameting in de controlegroep. Dit verschil wordt vergeleken met het verschil tussen de voor- en nameting in de experimentele groep. Is dit laatste verschil statistisch afwijkend van het eerste verschil, dan wijst dit op een verandering in testresultaat die niet kan worden toegeschreven aan het testeffect. We gaan er daarbij van uit dat het testeffect in de experimentele groep van eenzelfde grootte is als in de controlegroep.

Tabel IV.17: Attitude tegenover de dood;  
vergelijking tussen voor- en nameting,  
gecontroleerd op het testeffect.

factor	groep	gemidd. versch.	S.D.	t-waarde	D.F	2-tail.prob.
evaluatie	exp.	0.14	0.89	0.77	139	0.44
	contr.	0.07	0.50			
potentie	exp.	-0.17	0.69	-1.89	128	0.06
	contr.	0.13	0.52			

De significantie verdwijnt op de evaluatiefactor maar blijft behouden op de potentiefactor. Ook nu zien we een positieve richting op de t-waarde van de evaluatiefactor en een negatieve richting op de t-waarde van de potentiefactor. De evaluatieve en de potentie-bijbetekenissen van de dood zijn dichter bij elkaar gekomen.

De geconstateerde verandering in de experimentele groep verbinden we nu met de variabele kerkbetrokkenheid. We vragen ons af of de waargenomen verandering tussen voormeting en nameting voor de te onderscheiden subgroepen wellicht anders verloopt, waardoor de resultaten kunnen worden gespecificeerd naar de mate van kerkbetrokkenheid. De groep on- en randkerkelijken vormt 22% van de experimentele groep, de modaalkerkelijken 28%, de kernkerkelijken 50%.

Tabel IV.18: Attitude tegenover de dood;  
vergelijking tussen voor- en nameting,  
uitgesplitst naar de mate van kerkbetrokkenheid.

		meting	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
<hr/>							
onkerkelijken en randkerkelijken							
evaluatie	voor	3.42	1.01				
	na	3.31	0.79		0.59	16	0.57
potentie	voor	2.44	0.76				
	na	2.43	0.81		0.07	15	0.95
<hr/>							
modaalkerkelijken							
evaluatie	voor	3.46	0.19				
	na	3.31	0.16		0.86	20	0.40
potentie	voor	2.19	0.16				
	na	2.51	0.11		-2.70	20	0.01
<hr/>							
kernkerkelijken							
evaluatie	voor	3.47	0.12				
	na	3.30	0.10		1.68	37	0.10
potentie	voor	2.18	0.63				
	na	2.33	0.70		-1.19	32	0.24

Uit tabel IV 18 blijkt dat de significante verandering die zich in de experimentele groep op beide factoren voordeed, niet op dezelfde wijze wordt teruggevonden in de subgroepen. De groep on- en randkerkelijk blijkt op geen der factoren significant te veranderen. De groep modaalkerkelijken verandert op de potentiefactor (0.01) en de groep kernkerkelijk verandert op de evaluatiefactor (0.10). Bij deze laatste groepen zien we de verandering in de richting die we zojuist voor de hele groep hebben geconstateerd: de evaluatiefactor verandert in positieve richting (t-waarde 0.86 en 1.68) en de potentiefactor verandert in negatieve richting (t-waarde -.270 en -1.19). We mogen

afleiden dat het resultaat in de experimentele groep samenhangt met het behoren tot de subgroepen modaal- en kernkerkelijken. Voor deze twee groepen is een significante verschuiving zichtbaar in de attitude tegenover de dood.

Zoals gezegd, volgde het scoren van de bipolaire paren op een stimulus die bestond uit een open vraag: "Wat is volgens u de betekenis van de dood?" Om inzicht te krijgen in de ontwikkeling die zich voordoet in de antwoorden bij voormeting en nameting, hebben we op de antwoorden van de open vraag twee bewerkingen uitgevoerd. Ten eerste stelden we de algemene woordfrequentie vast: we turfden het aantal woorden in de antwoorden van de experimentele groep in voor- en nameting en herhaalden dit voor de controlegroep. Ten tweede stelden we een specifieke woordfrequentie vast: we turfden het aantal keren dat het woord God of een synoniem daarvan (Abba, Opperwezen, Vader) in de antwoorden voorkomt. We kozen voor de frequentievaststellingen, omdat we geïnteresseerd zijn in de vraag of er door deelname aan het communicatief zelfonderzoek een associatiestroom op gang komt in het spreken over de dood, en voorts in de vraag of een religieuze betekenisverlening een meer expliciete rol gaat spelen in de formulering van wat de dood voor de respondenten betekent.

De uitslag van de tellingen is weergegeven in tabel IV.19.

Tabel IV.19: Algemene en specifieke woordfrequentie in de antwoorden op de vraag naar de eigen betekenisverlening aan de dood in de voor- en nameting voor beide groepen.

woordfrequentie algemeen	controle- groep (N=85)	experimentele groep (N=85)
frequentie voormeting	1299	1077
frequentie nameting	1129	1263
gemiddelde voormeting	15.2	12.6
gemiddelde nameting	13.2	14.8
woordfrequentie specifiek	controle groep	experimentele groep
frequentie voormeting	4	7
frequentie nameting	1	21

We zien dat de frequentie van het aantal gebruikte woorden in het antwoord op de open vraag in de nameting bij de controlegroep daalt. Was het gemiddelde in de voormeting 15.2, in de nameting was dat gemiddelde 2 woorden minder (13.2). Bij de experimentele groep stijgt het aantal woorden in de nameting. Was dat in de voormeting 12.6, in de nameting stijgt het aantal woorden gemiddeld met 2.2. Een vergelijking tussen beide groepen wijst uit dat de experimentele groep in de voormeting met een lagere frequentie start maar met een hogere frequentie eindigt.

De ontwikkeling in het gebruik van het woord God, gemeten naar de frequentie, laat het volgende toe- en afnamebeeld zien. Uit de vergelijking tussen voor- en nameting zien we dat de frequentie bij de controlegroep daalt van 4 naar 1. Bij de experimentele groep ligt de frequentie in de nameting driemaal hoger dan in de voormeting (voormeting 7 versus nameting 21).

Concluderend kunnen we zeggen dat de attitude tegenover de dood bij de experimentele groep in beweging komt. We zien dat aan de veranderingen op de evaluatie- en potentiefactor. Deze veranderingen worden ondersteund door het gegeven dat de experimentele groep in haar antwoord op de open vraag meer woorden ter beschikking krijgt.

De verandering hangt in hoge mate samen met de variabele kerkbetrokkenheid: de onderzoeksresultaten laten zien dat de attitude tegenover de dood in de context van een communicatief zelfonderzoek waarin methodisch aandacht wordt geschonken aan de religieuze betekenis van de dood, het meest in beweging komt bij de respondenten die een meer of minder sterke positieve betrokkenheid hebben op kerk en religie.

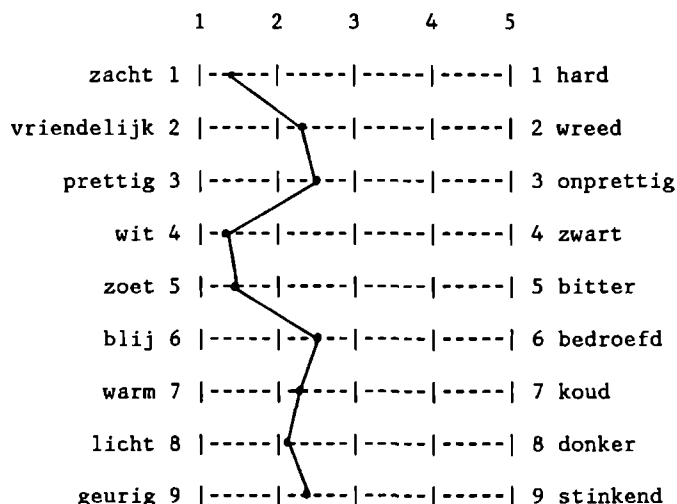
### *B. Attitude tegenover dood en religie*

In dit onderdeel onderzoeken we de attitude tegenover dood en religie. Dit betekent dat we de attitude naar de dood willen vaststellen die de respondenten innemen ten aanzien van christelijk-religieuze duidingen van de dood. De vraag die we empirisch exploreren luidt: welke zijn de effecten die onder invloed van de methode optreden in de attitude tegenover dood en religie? Om daar een antwoord op te krijgen, hebben we dezelfde instrumenten gebruikt als onder 3.1.A genoemd, namelijk een open vraag en een semantische differentiaal. Voorts gebruikten we een vragenlijst over culturele en christelijke betekenisverleningen aan de dood.

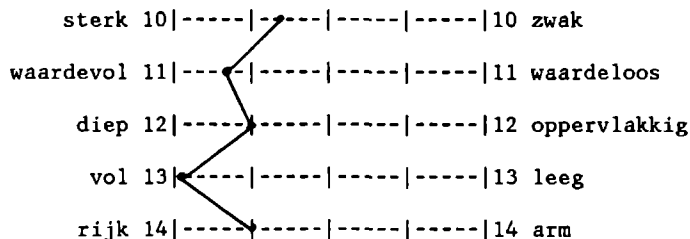
We gaan eerst in op de uitkomsten van de semantische differentiaal en de open vraag die als volgt luidde: "wat is volgens u de betekenis die de christelijke godsdienst geeft aan de dood?" De structuur van de connotatieve betekenissen, zoals die door de respondenten van de experimentele groep in de voormeting worden verbonden met christelijke betekenisverlening aan de dood, is weergegeven in profiel 2.

Profiel 2: Grafische weergave van de resultaten van de meting van de attitude tegenover de christelijke betekenisverlening aan de dood van de experimentele groep in de voormeting.

Evaluatiefactor



Potentiefactor



Dit profiel ligt in zijn geheel aan de positieve kant van het neutrale midden, namelijk tussen de schaalwaarden 1.0 en 2.5. Ook in de controlegroep is dit het geval. Er zijn geen significante verschillen tussen beide groepen. De volgende tabel laat dit zien.

Tabel IV.20: De aan het christendom toegeschreven betekenis van de dood; vergelijking tussen de experimentele en controlegroep op de voormeting.

factor	groep	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
evaluatie	exp.	2.48	0.84	0.18	145	0.85
	contr.	2.46	0.73			
potentie	exp.	2.06	0.92	-0.68	149	0.50
	contr.	2.16	0.87			

Tabel IV.20 laat zien dat de experimentele en controlegroep in een gelijke beginsituatie verkeren.

Zijn er verschuivingen waarneembaar wanneer we de voormeting en de nameting vergelijken? Onderstaande tabel geeft de resultaten weer voor de controlegroep.

Tabel IV.21: Attitude tegenover dood en religie; vergelijking tussen voor- en nameting voor de controlegroep.

factor	meting	gemidd.	S.D.	t.waarde	D.F.	2-t.pr.
evaluatie	voor	2.46	0.09	-1.31	72	0.19
	na	2.57	0.08			
potentie	voor	2.15	0.11	-1.32	65	0.19
	na	2.26	0.11			

Uit tabel IV.21 blijkt dat geen significant verschil optreedt. De verschuivingen in de experimentele groep staan genoteerd in de volgende tabel.

Tabel IV.22: Attitude tegenover dood en religie;  
vergelijking tussen voor- en nameting  
voor de experimentele groep.

factor	meting	gemidd.	S.D.	t.waarde	D.F.	2-t.pr.
evaluatie	voor	2.53	0.84	0.19	69	0.85
	na	2.51	0.60			
potentie	voor	2.14	0.93	1.58	68	0.12
	na	1.97	0.74			

Ook hier doen zich geen significante verschuivingen voor. Het is wel opmerkenswaardig dat de veranderingen in de controlegroep een negatieve t-waarde hebben (evaluatiefactor -1.31 en potentiefactor -1.32) en dat de veranderingen in de experimentele groep een positieve t-waarde hebben (evaluatiefactor +0.19 en potentiefactor +1.58). Zoals uit profiel 2 blijkt, liggen beide factoren in de voormeting aan de positieve kant van het neutrale midden. Bij de controlegroep schuift het profiel meer op naar de negatieve kant. Bij de experimentele groep is er voor beide factoren een beweging naar de positieve kant. Deze veranderingen betekenen dat de controlegroep de dood in zijn christelijke betekenisverlening negatiever evalueert en er negatiever kwaliteiten aan toeschrijft. De experimentele groep daarentegen evalueert en percipieert de dood in zijn christelijke betekenisverlening positiever.

De in tabel IV.22 weergegeven resultaten van de experimentele groep hebben we gecontroleerd op het testeffect. De uitslag na deze controle geeft de volgende effecten te zien.



Tabel IV.23: Attitude tegenover de dood;  
vergelijking tussen voor- en nameting  
gecontroleerd op het testeffect.

factor	groep	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
evaluatie	exp.	0.02	0.83	1.00	136	0.32
	contr.	-0.11	0.72			
potentie	exp.	0.17	0.87	2.06	125	0.04
	contr.	-0.10	0.64			

We zien hier een significant verschil optreden op de potentiefactor: de methode heeft een positieve accentuering op de potentiefactor tot gevolg.

We verbinden nu de geconstateerde veranderingen in de experimentele groep met de variabele kerkbetrokkenheid.

Tabel IV.24: Vergelijking tussen voor- en nameting  
van de attitude tegenover dood en religie  
voor de variabele kerkbetrokkenheid.

groep	factor	meting	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
<hr/>							
onkerkelijken en randkerkelijken							
	evaluatie	voor	2.47	0.99			
		na	2.72	0.79	-1.12	14	0.28
	potentie	voor	2.41	1.01			
		na	2.43	0.86	-0.09	17	0.93
<hr/>							
modaalkerkelijken							
	evaluatie	voor	2.59	0.92			
		na	2.48	0.45	0.57	19	0.58
	potentie	voor	2.28	1.06			
		na	1.94	0.65	1.49	18	0.15
<hr/>							
kernkerkelijken							
	evaluatie	voor	2.53	0.75			
		na	2.44	0.58	0.64	33	0.53
	potentie	voor	1.90	0.73			
		na	1.72	0.60	1.71	30	0.10
<hr/>							

We zien dat de geconstateerde verschuivingen in de experimentele groep samenhangen met de mate van kerkbetrokkenheid. Voor de experimentele groep was er sprake van een positieve accentuering van de positie op het attitudinaal continuum betreffende dood en religie. Deze positieve accentuering vinden we op significantie-niveau alleen terug bij de groep kernkerkelijken.

In combinatie met de semantische differentiaal functioneerde de volgende open vraag: "wat is volgens u de betekenis die de christelijke godsdienst geeft aan de dood?" De antwoorden op deze vraag hebben we gecontroleerd op de algemene en specifieke woordfrequentie (zie tabel IV.25).

Tabel IV.25: Algemene en specifieke woordfrequentie  
in de antwoorden op de vraag naar de christelijke  
betekenisverlening aan de dood in de voormeting  
en in de nameting voor beide groepen.

woordfrequentie algemeen	controle- groep(N=85)	experimentele groep(N=85)
frequentie voormeting	1221	1132
frequentie nameting	1076	1242
gemiddelde voormeting	14.3	13.3
gemiddelde nameting	12.6	14.6
woordfrequentie specifiek		
frequentie voormeting	18	22
frequentie nameting	14	49

Deze uitslag geeft eenzelfde tendens aan als die we hebben waargenomen in het antwoord op de vraag naar de eigen betekenisverlening aan de dood. De controlegroep gebruikt in de nameting minder woorden dan in de voormeting. In de voormeting hebben de antwoorden gemiddeld 14.3 woorden en in de nameting is dat gemiddeld 1.7 woord minder per antwoord. De experimentele groep stijgt van 14.3 woorden in de voormeting met gemiddeld 1.3 woorden in de nameting.

Het woord God wordt in de controlegroep 18 keer gebruikt in de voormeting en 14 keer in de nameting. De experimentele groep geeft een frequentiestijging te zien: van een frequentie van 22 in de voormeting verdubbelt zij deze ruimschoots in de nameting (49).

Met de bespreking van de resultaten die zichtbaar waren via de semantische differentiaal en de open vraag, maakten we een begin met het onderzoeken van de veranderingen die optreden in de attitude tegenover dood en religie. We zetten het onderzoek naar die veranderingen voort via de bespreking van de uitkomsten op de lijst met Likert-schalen. Deze vragenlijst bestaat uit 25 items betreffende opvattingen over dood en religie. Zoals blijkt uit de weergave van de factoranalyse (IV 1.3.A) komen er drie betrouwbare factoren naar voren. Aan de hand van deze factoren zullen we nagaan welke veranderingen bij de onderzoekspopulatie optreden.

De resultaten in de controlegroep zijn weergegeven in tabel IV.26.

Tabel IV 26: Vergelijking tussen voor- en nameting van de controlegroep op drie factoren.

factor	meting	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
1. religieuze interpretatie van de dood	voor	3.34	1.14	0.98	78	0.33
	na	3.27	1.30			
2. dood als einde	voor	3.18	1.30	-0.87	78	0.39
	na	3.28	1.07			
3. inzet voor bevrijding	voor	3.58	1.16	-0.41	67	0.68
	na	3.63	1.07			

Uit tabel IV.26 blijkt dat er bij de controlegroep geen significante veranderingen optreden in de attitude tegenover dood en religie.

Tabel IV.27 geeft de resultaten van de experimentele groep.

Tabel IV.27: Vergelijking tussen voor- en nameting van de experimentele groep op drie factoren.

factor	meting	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
1. religieuze interpretatie van de dood	voor	3.18	1.36	3.00	78	0.01
	na	2.93	1.39			
2. dood als einde	voor	3.41	1.36	0.54	77	0.59
	na	3.33	1.29			
3. inzet voor bevrijding	voor	3.32	1.22	1.65	68	0.10
	na	3.09	1.17			

Uit tabel IV.27 blijkt dat de experimentele groep significant verandert op twee van de drie factoren, namelijk op factor 1 (2-tailed probability: 0,01) en op factor 3 (2-tailed probability: 0 10). Bij factor 2 kunnen we geen significant verschil constateren tussen voor- en nameting.

De verandering op factor 1 wijst erop dat de religieuze interpretatie van de dood is versterkt. De factor bevat acht uitspraken, in vier ervan wordt de dood expliciet met God verbonden. Drie uitspraken drukken het verband van God met het leven uit in het perspectief van de dood. Met deze zeven uitspraken verbindt zich de uitspraak die gebaseerd is op de religieuze voortlevingsmodus: "leven met God is sterker dan de dood".

De verandering in factor 3 duidt op een versterkte overtuiging dat het leven, gezien vanuit de dood, vraagt om inzet voor bevrijding. De factor bevat vier uitspraken die alle voortkomen uit implicaties voor het leven zoals deze door verschillende theologieën worden afgeleid uit het perspectief van de dood. Het item "het geloof in de verrijzenis wordt pas werkelijk in ons concrete verzet tegen onrecht" verbindt zich in de voormeting van de totale onderzoeksgroep zowel met factor 1 als met factor 3 (op beide een lading van .48). In de nameting krijgt dit item bij de experimentele groep een lading van .66 op factor 3. We leiden hieruit af dat de factor "inzet voor bevrijding" een religieuze dimensie heeft.

Factor 2, die benoemd wordt met "dood als einde", ontkent de relatie tussen dood, leven en voortleven. In deze factor staat de negatieve formulering van de religieuze voortlevingsmodus: "leven met God behoedt ons niet voor het definitieve einde van ons bestaan". We hadden verwacht dat, parallel aan factor 1, waar de bevestiging van de religieuze voortlevingsmodus een plaats heeft, in de attitude tegenover deze factor (2.) ook verandering zou optreden. Dit is echter niet het geval. De waardering van de dood als einde, ofwel van de tegenstelling tussen dood, God, leven en voortleven, verandert niet significant.

Wanneer we de drie factoren naar hun resultaat overzien, kunnen we concluderen dat de experimentele groep een positieve accentuering laat zien op het attitudinaal continuum betreffende dood en religie, alsook betreffende de implicaties ervan voor de levenshouding. Deze verandering heeft echter geen gevolg voor de interpretatie van de dood als einde van het leven.

Is het geoorloofd deze resultaten toe te schrijven aan het volgen van de methode van communicatief zelfonderzoek over dood en religie? Om deze vraag te beantwoorden, moeten we het testeffect verdisconteren. Het resultaat daarvan is weergegeven in tabel IV 28.

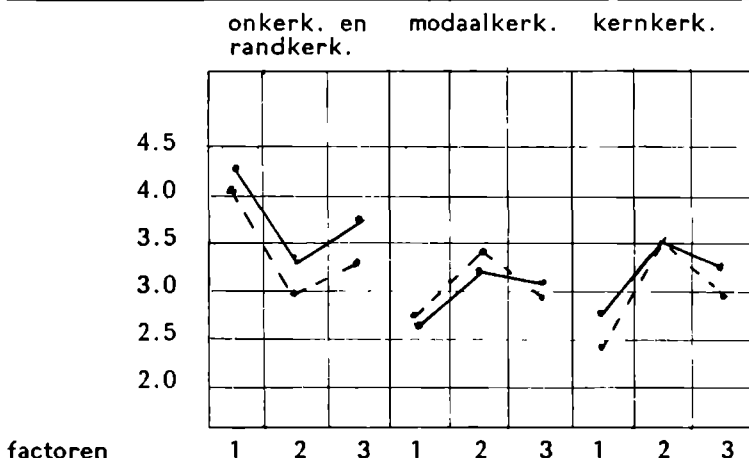
Tabel IV.28: Vergelijking tussen voor- en nameting op drie factoren gecorrigeerd op het testeffect.

factor	groep	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
1. religieuze interpretatie de dood	exp.	0.25	0.75	1.64	156	0.10
	contr.	0.07	0.65			
2. dood als einde	exp.	0.07	1.13	0.98	155	0.33
	contr.	-0.10	1.01			
3. inzet voor bevrijding	exp.	0.23	1.15	1.53	135	0.13
	contr.	-0.05	0.96			

Na de correctie voor het testeffect kunnen we de methode het effect toeschrijven dat zij heeft geleid tot een versterking van de religieuze interpretatie van de dood (factor 1).

Hoe liggen de resultaten in de experimentele groep wanneer we deze differentiëren naar de mate van kerkbetrokkenheid? We bestuderen deze resultaten door te kijken naar de schaalgemiddelden in voormeting en in nameting. Het schaalgemiddelde is de gemiddelde score van de respondenten op de zevenpuntsschaal die hoort bij het instrument dat de attitude tegenover dood en religie meet. Het neutrale midden ligt op schaalwaarde 4. In figuur 1 geven we aan hoe de schaalgemiddelden per factor liggen bij de groepen on- en randkerkelijken, modaalkerkelijken en kernkerkelijken.

Figuur 1: Vergelijking tussen voor- en nameting tegenover dood en religie op de variabele kerkbetrokkenheid voor de experimentele groep.



Legenda:

de verticale as loopt van 1 tot en met 7;

1 = helemaal mee eens

7 = helemaal niet mee eens;

ongebroken lijn = voormeting

gebroken lijn = nameting.

De doorgetrokken lijnen geven de schaalscores weer zoals ze in de voormeting per factor werden gemeten. We zien dat factor 1, de expliciet religieuze factor, een zeer gespreide waardering krijgt. De groep on- en randkerkelijken scoort een gemiddelde van 4.35. Dit betekent dat deze factor voor deze subgroep in de voormeting aan de negatieve kant van het neutrale midden (4) ligt. Bij de groep modaalkerkelijken ligt hij ruim aan de positieve kant van het neutrale midden (2.68), evenals bij de groep kernkerkelijken (2.80). Factor 2, dood als einde, scoort bij de kernkerkelijken het meest negatief (3.52). Bij de groep on- en randkerkelijken en bij de modaalkerkelijken ligt hij aanzienlijk positiever (resp. 3.38 en 3.20). Factor 3, de religieus geïnspireerde inzet voor bevrijding, laat weer het globale beeld van factor 1 zien: de on- en randkerkelijken scoren hier negatiever (3.69) dan de modaal- en kernkerkelijken (resp. 3.13 en 3.23). Wanneer we de scores van de subgroepen samenvatten, kunnen we constateren dat de experimentele groep geenszins eenstemmig is in haar attitude tegenover dood en religie. De kerkelijke achtergrond is van betekenis voor de mate waarin de respondenten de christelijk-religieuze duiding van de dood waarderen.

Wanneer we kijken naar de veranderingen die zich na het volgen van de methode van communicatief zelfonderzoek voordoen, dan zien we dat de in de voormeting aanwezige posities op de attitudele continua positief geaccentueerd worden met uitzondering van twee posities bij de groep modaalkerkelijken. Het resultaat van de nameting is aangegeven in de stippellijnen van figuur 1.

Bij de groep on- en randkerkelijken is er op de drie factoren in de nameting een positieve accentuering te constateren. We merken op dat de factoren 1 en 3, de religieuze factoren, een positieve accentuering krijgen maar ook de niet-religieuze factor 2, de tegenstelling van factor 1. Factor 2 wordt positiever, tegelijk met de religieuze factoren. Ondanks deze toename in positiviteit, blijft de expliciet religieuze factor (1) aan de negatieve kant van het neutrale midden.

De groep modaalkerkelijken vertoont op de expliciet religieuze factor 1 in de nameting een verandering van 0.04 in negatieve richting. Deze groep verandert, in vergelijking met de on- en randkerkelijken, op factor 2 in tegengestelde richting: er is een negatieve accentuering op het attitudele continuum dat de dood als einde interpreteert. Evenals bij de groep on- en randkerkelijken, is er een positieve accentuering op factor 3, inzet voor bevrijding.

De groep kernkerkelijken accentueert de religieuze factoren 1 en 3 positief. De verandering op factor 1 is significant (2-tailed probability is 0.01). De niet religieuze factor 2 neemt echter ook een fractie in positiviteit toe.

De meest positieve schaalwaarden komen in de nameting voor en ze liggen gespreid over de drie subgroepen. Factor 1, de religieuze interpretatie van de dood, krijgt de hoogste positieve waardering bij de groep kernkerkelijken (2.40). Factor 2, de dood als einde, heeft deze plaats bij de groep on- en randkerkelijken (3.02). Factor 3, inzet voor bevrijding, scoort het meest positief bij de groep modaalkerkelijken (2.94).

### *C. De attitude tegenover interne communicatie over dood en religie*

Welke zijn de effecten van de methode op de attitude tegenover interne communicatie over dood en religie? We zoeken een antwoord op deze vraag via het instrument dat in IV 1.3.A is geïntroduceerd; een vragenlijst van 34 items met betrekking tot communicatie over dood en religie, benevens voorwaarden daarvoor en consequenties daarvan. Na analyse van de data resulteerden hieruit vier betrouwbare schalen. Aan de hand van deze schalen die op de factoren zijn gebaseerd, zullen we nagaan welke veranderingen bij de respondenten optreden in de attitude tegenover interne communicatie over dood en religie.

De resultaten van de controlegroep zijn weergegeven in de volgende tabel.



Tabel IV.29: Vergelijking tussen voor- en nameting van de controlegroep op de communicatiefactoren.

factor	meting	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
1. int. en soc. voorw. van bewustwording	voor	2.60	0.80	-1.10	87	0.28
	na	2.68	0.77			
2. motivatie tot interne communicatie	voor	2.82	0.76	-0.12	88	0.91
	na	2.83	0.71			
3. motivatie tot comm. over chr. traditie	voor	2.37	0.66	-0.44	86	0.66
	na	2.39	0.68			
4. relatie int. comm. en bewuster leven	voor	2.26	0.79	-0.57	89	0.57
	na	2.31	0.86			

De controlegroep vertoont geen significante veranderingen in de attitude ten aanzien van de communicatiefactoren.

Tabel IV.30 geeft de resultaten op deze factoren in de experimentele groep.

Tabel IV 30: Vergelijking tussen voor- en nameting van de experimentele groep op de communicatiefactoren.

factor	meting	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
1. int. en soc. voorw. van bewustwording	voor	2.46	0.76	0.95	90	0.28
	na	2.38	0.68			
2. motivatie tot interne communicatie	voor	2.43	0.72	0.75	90	0.57
	na	2.40	0.74			
3. motivatie tot comm. over chr. traditie	voor	2.20	0.75	1.85	89	0.28
	na	2.14	0.73			
4. relatie int comm. en bewuster leven	voor	2.15	0.77	1.98	87	0.05
	na	1.99	0.80			

Uit tabel IV.30 blijkt dat op factor 4 één significant verschil optreedt. De experimentele groep hecht meer waarde aan het nadenken over en het zich bewust zijn van de dood en ziet dit als oorzaak van intenser leven en van zorgvuldiger omgaan met relaties.

De factoren 1, 2 en 3 staan de conclusie tot een significante verschuiving niet toe. Wanneer we echter beide groepen met elkaar vergelijken, constateren we op alle vier factoren een consequent richtingverschil. Lettend op het teken van de t-waarden, zien we dat dit op alle factoren bij de controlegroep negatief is en dat dit op alle factoren bij de experimentele groep positief is. Dit betekent dat er bij de controlegroep steeds een negatieve accentuering op het attitudinaal continuum plaatsvindt. Bij de experimentele groep is er daarentegen steeds sprake van een positieve accentuering. De aanvankelijke posities van de twee groepen verschuiven in tegengestelde richting. De experimentele groep raakt er wat meer van doordrongen dat het gesprek met zichzelf en het gesprek met anderen voorwaarden zijn om verantwoordelijk te handelen en christelijke overtuigingen tot leven te laten komen (factor 1). Zij raakt wat meer gemotiveerd tot interne communicatie over de dood (factor 2). Zij raakt ook wat meer gemotiveerd om zich bezig te houden met de christelijke duiding van de dood (factor 3). Tenslotte wordt interne communicatie over de dood gezien als een oorzaak van bewuster leven (factor 4). Deze positieve tendens in de experimentele groep vindt zijn negatieve equivalent in de controlegroep.

Welke veranderingen in de experimentele groep mogen worden gezien als effecten van de gevolgde methode? Tabel IV.31 geeft dit aan.

Tabel IV.31: Vergelijking van voor- en nameting op de communicatiefactoren, gecontroleerd op het testeffect.

factor	groep	gemidd.	S.D.	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
1. int. en soc. voorw. voor bewustwording	exp.	0.73	0.74	1.44	177	0.15
	contr.	-0.08	0.71			
2. motivatie tot interne communicatie	exp.	0.04	0.62	0.49	178	0.62
	contr.	-0.01	0.59			
3. motivatie tot comm. over chr. traditie	exp.	0.06	0.55	1.09	175	0.28
	contr.	-0.02	0.50			
4. relatie int. comm. en bewuster leven	exp.	0.15	0.73	1.80	176	0.07
	contr.	-0.04	0.74			

Na correctie voor het testeffect mogen we aan de methode het effect toeschrijven dat zij heeft geleid tot een significant positievere houding tegenover de functie die interne communicatie over de dood heeft voor sociale relaties en de intensiteit van leven.

Nu we de veranderingen in de experimentele groep en de effecten van de methode hebben beschreven zoals deze uit de resultaten op de vier factoren blijken, gaan we na welk het aandeel is van de kerkelijke subgroepen in deze veranderingen. Tabel IV.32 geeft inzicht in de resultaten zoals ze in de drie kerkelijkheids-categorieën van de experimentele groep voorkomen.

**Tabel IV 32: Vergelijking tussen voor- en nameting  
voor de attitude tegenover interne communicatie  
over dood en religie op de variabele kerkbetrokkenheid**

	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
<hr/> onkerkerlijken en randkerkerlijken			
1 interne en sociale voor- waarden voor bewustwording	-0 48	20	0 64
2 motivatie tot interne communicatie	-1.02	17	0 32
3 motivatie voor christelijke traditie	-0.11	18	0 91
4 interne communicatie als oorzaak van bewuster leven	0 35	17	0 73
<hr/> modaalkerkerlijken			
1 interne en sociale voor- waarden voor bewustwording	-1 78	23	0 09
2 motivatie tot interne communicatie	0 27	25	0 79
3 motivatie voor christelijke traditie	-0 11	23	0 91
4 interne communicatie als oorzaak van bewuster leven	0 58	23	0 57
<hr/> kernkerkerlijken			
1 interne en sociale voor- waarden voor bewustwording	3 19	44	0 01
2 motivatie tot interne communicatie	1 10	45	0 28
3 motivatie voor christelijke traditie	2 09	45	0 04
4 interne communicatie als oorzaak van bewuster leven	2 74	44	0 01

De groep on- en randkerkerlijken vertoont op de factoren 1, 2 en 3 de richting die we ook bij de controlegroep hebben waargenomen: een negatieve accentuering op het attitudinaal continuum (zie de negatieve t-waarden). Alleen op de factor 4 heeft een positieve accentuering plaats. Dit betekent dat deze subgroep na het volgen van de methode van communicatief zelfonderzoek tendeert naar een negatieve attitude tegenover

interne communicatie over dood en religie. De positieve tendens in de score op factor 4 doet vermoeden dat deze subgroep wel enige positieve verandering laat zien wanneer het gaat over interne communicatie over de dood. Waar de dood echter verbonden wordt met een christelijk-religieuze betekenisverlening is er sprake van een negatieve accentuering.

De groep modaalkerkelijken vertoont een negatieve accentuering op de factoren 1 en 3. Deze verschuiving is op factor 1 significant.

De groep kernkerkelijken vertoont een positieve accentuering met betrekking tot de vier factoren. Voor de factoren 1, 3 en 4 is deze verandering significant.

De differentiatie naar subgroepen laat zien dat de optredende veranderingen een samenhang vertonen met de variabele kerkbetrokkenheid. De waarnemingen in A, B en C maken het aannemelijk dat de attitude tegenover dood en religie positief of negatief wordt versterkt, afhankelijk van het reeds aanwezige waarderingssysteem.

### *3.2 Evaluatie van deelname aan het communicatief zelfonderzoek door respondenten*

De onderzoeksopzet bevatte als laatste onderdeel een evaluatiemeting van de methode. Uiteraard legden we dit onderdeel alleen voor aan de experimentele groep in de nameting. De lijst bestond uit acht vragen en een blanco kader waarin de respondenten, indien ze dat wilden, evaluatieve op- en aanmerkingen konden maken. De respondenten scoorden op een vijfpuntsschaal, waarbij de waarde 1 de meest positieve en de waarde 5 de meest negatieve waardering was. De schaalwaarde 3 vertegenwoordigt het neutrale midden. Het resultaat van deze meting is weergegeven in de volgende tabel.

Tabel IV.33: Beoordeling van deelname aan het communicatief zelfonderzoek; gemiddelden en standaarddeviaties.

uitspraak	gemidd.	S.D.
1 Het praten met andere mensen in de groep heeft me vooruit geholpen.	1.86	0.70
2 Al met al was deelname aan de groep voor mij een ervaring die me vooruit heeft geholpen.	1.90	0.83
3 Ik ben door deelname aan de groep dichter gekomen bij wat ik zelf echt belangrijk vind over leven en dood.	1.99	0.78
4 Persoonlijk ben ik door bezig te zijn met christelijke overtuigingen dichter bij mezelf gekomen.	2.22	0.86
5 Ik heb veel gehad aan het nagaan van mijn gevoelens bij de uitspraken.	2.26	1.02
6 Persoonlijk heb ik erg veel geleerd van de christelijke opvattingen over leven en dood.	2.65	0.95
7 Het bespreken van de resultaten van de gevoelsroosters was voor mij erg zinvol.	2.77	1.47
8 Het invullen van het gevoelsrooster was voor mij erg zinvol.	3.27	1.38

Er zijn drie soorten vragen. De eerste categorie vraagt naar evaluatie van deelname aan de groep onder het opzicht van de belangrijkste concepten die in het doel een rol spelen: eigen attitude tegenover de dood (vraag 3), christelijke betekenisverlening aan de dood (vraag 6), de relatie tussen beide (vraag 4), interne communicatie (vraag 5), externe communicatie (vraag 1). Een tweede categorie heeft betrekking op specifieke werkvormen: het invullen van de affectenlijst (vraag 8) en het bespreken van de resultaten daarvan (vraag 7). Een derde categorie vraagt naar de algemene waardering ten aanzien van deelname aan de groep (vraag 2).

We zien dat de ontwikkeling in de relatie tussen de eigen attitude en het bezig zijn met de christelijke betekenisverleningen wordt gewaardeerd met een gemiddelde van 2.22 (vraag 4); dit is 0.80 aan de positieve kant van het neutrale midden. Deze score ligt tussen de uitslag van vraag 3 die peilt naar de verschuiving in de eigen attitude tegenover de dood (gemiddelde is 1.99) en de uitslag van vraag 6 die peilt naar de mate waarin deelnemers van christelijke opvattingen hebben geleerd (gemiddelde is 2.65). Het effect voor de eigen

attitude wordt hoger geacht dan het effect dat resulteert uit kennismaking met christelijke opvattingen. De evaluatie van het betrekken van deze twee op elkaar scoort daar tussenin.

De externe communicatie (vraag 1) krijgt de hoogste score (gemiddelde is 1.86) en gaat vergezeld van de kleinste spreiding (standaarddeviatie is 0.70). Het praten met anderen blijkt door de deelnemers geëvalueerd te worden als het belangrijkste positieve effect. Bovendien zijn de respondenten het daar onderling het meest over eens.

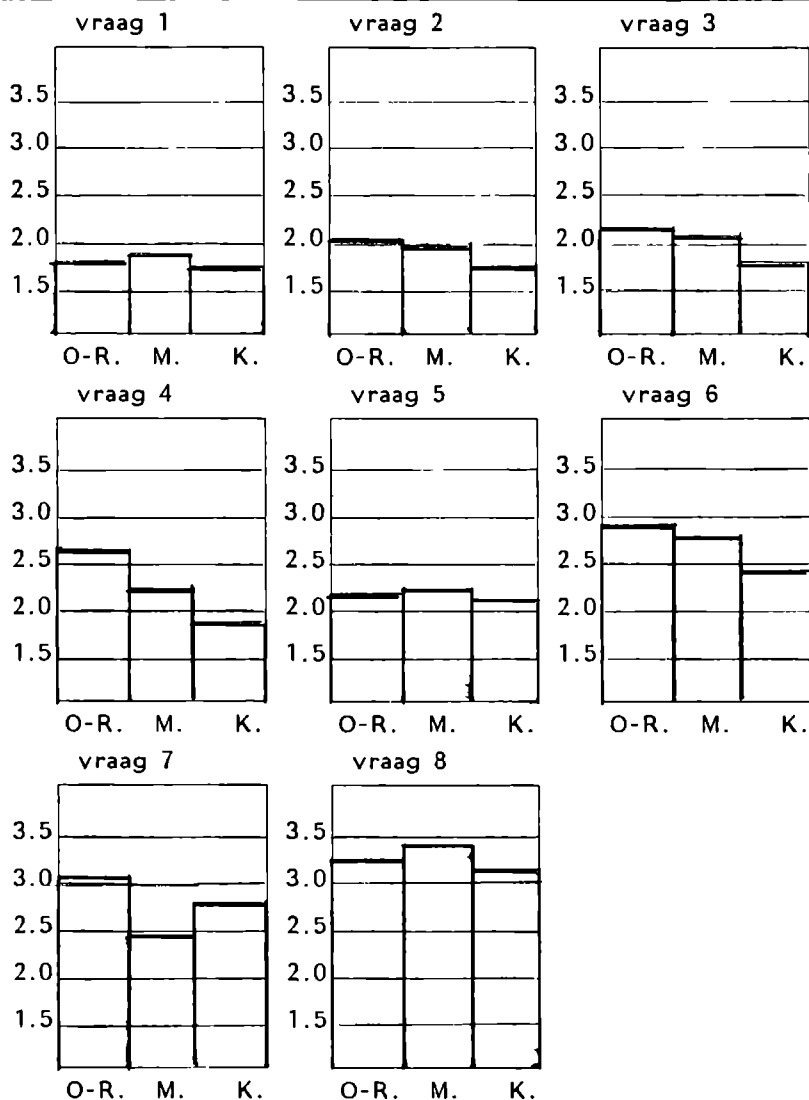
De interne communicatie, gekoppeld aan het nagaan van de eigen gevoelens bij de uitsprakenlijst (vraag 5), krijgt een gemiddelde van 2.26.

De evaluatie van de twee specifieke werkvormen is het minst positief. Het invullen van de affectmatrix (vraag 8) scoort een gemiddelde van 3.27, deze waardering ligt aan de negatieve kant van het neutrale midden. Het bespreken van de resultaten van de matrices (vraag 7) krijgt een gemiddelde waardering van 2.77 en ligt daarmee aan de positieve kant van het neutrale midden. De gemiddelde score bij deze twee vragen is het meest negatief, maar de groep is hierover ook het meest verdeeld (de standaarddeviaties zijn resp. 1.38 en 1.47).

Het deelnemen aan de groep (vraag 2) wordt gewaardeerd met een gemiddelde van 1.90.

Ook in de eigen evaluatie van deelname aan het communicatief zelfonderzoek speelt de variabele kerkbetrokkenheid een rol. Dit wordt zichtbaar in figuur 2.

Figuur 2: Vergelijking van de evaluatie voor de subgroepen op de variabele kerkbetrokkenheid.



Per vraag staan de uitslagen geordend van links naar rechts: on- en randkerkelijken, modaalkerkelijken, kernkerkelijken.



In de vergelijking tussen de subgroepen blijkt een constant richtingsverschil tussen de groep on- en randkerkelijken en de groep kernkerkelijken. Deze laatste scoort consequent positiever op alle evaluatievragen. De verschillen zijn statistisch significant bij twee vragen, te weten de vragen waarin het woord "christelijk" voorkomt vraag 6 (2-tailed probability: 0.10) en vraag 4 (2-tailed probability: 0.01). De modaalkerkelijken bewegen zich tussen deze groepen in. De eigen evaluatie door de deelnemers bevestigt daarmee de tendensen in de effectmeting.

# HOOFDSTUK V

## EVALUATIE

Het uitgangspunt van deze studie ligt in de constatering dat de traditionele christelijke taal, die in het Westen eeuwenlang een voertuig was om te communiceren over uiterste levensvragen, goeddeels is geblokkeerd. In hoofdstuk I onderzochten we de spanningsverhouding tussen de westerse cultuur en de christelijke godsdienst. In hoofdstuk II probeerden we zicht te krijgen op de hedendaagse theologische reflexie over de dood vanuit de christelijke werkelijkheidsbenadering. In hoofdstuk III ontwikkelden we een poimenische methode om het christelijk zingevingspotentieel en actuele ervaringen op elkaar te betrekken. In hoofdstuk IV onderzochten we de effecten van deze methode.

Dit laatste hoofdstuk gaat evaluatief in op de in hoofdstuk I en II geschetste oriëntatie op de dood en op de in hoofdstuk III ontwikkelde poimenische methode. We doen dit vanuit de resultaten van de affectmeting, zoals gepresenteerd in hoofdstuk IV, maar ook vanuit data uit de voormeting die aangeven welke feitelijke houding tegenover dood en religie bij de onderzoeksgroep wordt aangetroffen in haar beginsituatie.

Allereerst vatten we de belangrijkste effecten van de methode samen en interpreteren deze (1). Vervolgens gebruiken we deze resultaten en andere gegevens van het empirisch onderzoek, om de relatie tussen de christelijke traditie en actuele ervaringen met betrekking tot de dood te evalueren (2). Tenslotte spelen de empirische gegevens hun rol bij de evaluatie van de poimenische methode (3).

### *1 EFFECTEN VAN DE METHODE VAN COMMUNICATIEF ZELFONDERZOEK OVER DOOD EN RELIGIE*

De effecten van de poimenische methode van communicatief zelfonderzoek over dood en religie zijn in het vorige hoofdstuk zo exact mogelijk weergegeven. Deze resultaten gelden voor de methode zoals deze is uitgevoerd met de deelnemers in het najaar van 1985. De variabelen persoon, omgeving en tijd zijn van invloed op de gevonden resultaten en zij relativiseren de externe validiteit ervan (Cook en Campbell 1979, 81). Dat wil zeggen dat we de resultaten niet zonder meer kunnen generaliseren: zij mogen niet geldig worden verklaard voor alle personen in elke omgeving en elke tijd. Het zijn indicaties voor de werking van de methode en voor de houdbaarheid van de theorie waarop ze is gebaseerd.

We vatten de resultaten hier samen. De onderzoeksvraagstelling luidde: Welke zijn de effecten die onder invloed van de methode van communicatief zelfonderzoek optreden bij de deelnemers in hun attitude tegenover dood en religie in functie van destagnatie van de interne communicatie daarover? Deze vraagstelling is gebaseerd op het bijzondere doel van de methode: attitudeverandering in functie van de interne communicatie. De methode beoogt deelnemers aan het groepspastoraat opnieuw in contact te brengen met christelijke zinverleningen aan de dood, hen voor zichzelf te doen nagaan welke affectieve relatie zij daarmee hebben, inzicht te krijgen in de samenhang van verschillende opvattingen, het eigen oriëntatiesysteem te herijken.

### *1.1 Samenvatting van de resultaten*

Werkt het communicatief zelfonderzoek over dood en religie in de bedoelde zin? De resultaten kunnen gezien worden als een antwoord op deze vraag, doordat ze inzicht geven in de verandering die zich heeft voorgedaan in de attitude tegenover de dood, tegenover de christelijke betekenisverlening aan de dood en tegenover de interne communicatie over dood en religie.

#### *De attitude tegenover de dood*

We zien een verschuiving in de connotatieve betekenissen die met de dood worden verbonden. Voor het communicatief zelfonderzoek liggen de betekenissen ver uiteen. Er is een grote afstand tussen de connotatieve betekenissen die tesamen de evaluatiefactor vormen en de betekenissen die tesamen de potentiefactor vormen. De eerste liggen gemiddeld aan de negatieve kant van het neutrale midden, de tweede liggen aan de positieve kant van dat midden. De evaluatieve bijbetekenissen weerspiegelen de waarde die de dood heeft in de persoonlijke beleving (vriendelijk/wreed, prettig/onprettig). De dood wordt dus meer als wreed dan als vriendelijk, meer als onprettig dan als prettig beleefd. De items van de potentiefactor weerspiegelen de betekenis die aan de dood zelf wordt toegeschreven (sterk/zwak, diep/oppervlakkig) in termen van intensiteit. Aan de dood wordt dus meer de eigenschap sterk dan de eigenschap zwak toegeschreven, hij wordt meer gezien als diep dan als oppervlakkig.

In de nameting blijken de evaluatie- en de potentiefactor dichter bij elkaar te zijn gekomen: de evaluatie wint aan positieve waardering ( $t$ -waarde = 0.77) en op de potentiefactor is er een significant negatieve accentuering ( $t$ -waarde = -1.87). De waardering en de intensiteitsperceptie van de dood zijn in de attitude van degenen die aan het communicatief zelfonderzoek deelnemen dichter bij elkaar gekomen.

Op de vraag "Wat is volgens u de betekenis van de dood?" volgt bij de deelnemers een uitgebreider beschrijving en bovendien is de frequentie van een expliciet religieuze

betekenisverlening in die beschrijving in de nameting driemaal hoger dan in de voormeting.

### *De attitude tegenover dood en religie*

We gaan allereerst in op de verschuiving in bijbetekenissen die verbonden worden met de christelijke opvatting van de dood. Alle bijbetekenissen, zowel die van de evaluatiefactor als die van de potentiefactor, bevinden zich aanvankelijk aan de positieve kant van het neutrale midden. Na het communicatief zelfonderzoek blijkt er op beide factoren een positieve accentuering te hebben plaatsgevonden. De dood in zijn christelijke betekenis wordt beleefd als nog vriendelijker en prettiger (t-waarde = 1 00) en hij wordt gezien als significant sterker en dieper (t-waarde = 2 04).

Vervolgens kijken we naar de antwoorden op de open vraag naar de christelijke betekenis van de dood. Vergeleken met de voormeting blijken de respondenten in de nameting meer woorden ter beschikking te hebben in hun antwoord en er is een verdubbeling van de expliciet religieus geformuleerde antwoorden.

Dit resultaat sluit aan bij de ontwikkeling in reacties op uitspraken die verschillende opvattingen over de dood vertegenwoordigen. Er is een significant positieve accentuering ontstaan op de factor "religieuze interpretatie van de dood". Deze religieuze interpretatie vindt haar sterkste uitdrukking in de uitspraken "Ons bestaan wortelt ondanks alle bedreiging in God" en "In de dood krijgen mensen volledig deel aan Gods eeuwig nu" (2-tailed probability van de verschuiving op deze factor is 0.10). Deze formuleringen zijn verwoordingen van een geloof dat onder invloed van het communicatief zelfonderzoek wordt versterkt.

In relatie met het bovenstaande zou men kunnen verwachten dat de factor "dood als einde" een waarderingsontwikkeling in negatieve richting te zien zou geven. Het lijkt namelijk de factor die in tegenstelling staat tot de religieuze interpretatie van de dood. "De dood als einde" krijgt de sterkste uitdrukking in de uitspraken "De dood is het einde van het individuele leven" en "De individuele mens vergaat bij de dood tot stof". De deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek veranderen echter niet significant op deze factor. Voor zover er van een veranderingstendens kan worden gesproken, wijst die in de richting van een sterkere bevestiging van de dood als einde (t-waarde = 0 98).

Een veranderingstendens (2-tailed probability = 0 13) is er op de factor "inzet voor bevrijding". In de uitspraken die in deze factor bij elkaar komen, gaat het om kwaliteiten van bevrijding die aan het leven worden toegeschreven. Er blijkt een sterker overtuiging te zijn ontstaan dat het leven in het perspectief van de dood vraagt om bevrijding van onrecht.

De verandering in attitude tegenover de interne communicatie verbinden we allereerst met de factor waarop een significant effect optreedt: de relatie tussen interne communicatie en bewuster leven. Deze factor bevat de uitspraken "Nadenken over de dood heeft als gevolg dat ik zorgvuldiger met relaties omga" en "Als ik me bewust ben van de dood ga ik intenser leven". Het gaat in deze uitspraken over het verband tussen het interpretatieproces met betrekking tot de dood en de ervaren kwaliteit van leven. Dit verband wordt voor de deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek significant sterker. De veronderstelling is gewettigd dat een door de externe communicatie vlot getrokken interne communicatie over de dood als effect heeft dat mensen minder defensief met het leven omgaan. We mogen dat veronderstellen omdat juist op een andere factor, die veel lijkt op de vorige, een veranderingstendens waarneembaar wordt. Het gaat in die factor om interne en sociale voorwaarden voor aspecten van bewustwording. Deze factor concentreert zich rond de uitspraak "als ik nadenk over de dood versterkt dat mijn gevoel over recht en onrecht" (2-tailed probability = 0.15).

Het valt op dat de motivatie tot interne communicatie niet duidelijk versterkt wordt ("Ik ga graag bij mezelf na hoe ik sta tegenover de dood"). Het lijkt er op dat de interne communicatie sec, na het deelnemen aan het communicatief zelfonderzoek, niet waardevoller wordt geacht. Wel kregen de deelnemers meer het besef dat de reflexie over de dood effect heeft op de manier van leven.

## *1.2 Interpretatie van de resultaten*

In het voorgaande kwamen de volgende significante effecten van het communicatief zelfonderzoek over dood en religie naar voren:

- de potentie van de dood wordt minder sterk;
- de potentie van de dood, zoals men die ervaart in de christelijke traditie, wordt sterker;
- de religieuze interpretatie van de dood wordt positiever gewaardeerd;
- het verband tussen interne communicatie over de dood en bewuster leven wordt sterker.

We gaan allereerst evaluatief in op de eerste twee effecten. Zowel de wijze waarop de deelnemers aankijken tegen de dood als de wijze waarop ze aankijken tegen de christelijke opvatting van de dood verandert. De verschuivingen lopen echter in tegengestelde richting. De kracht die aan de dood zelf wordt toegeschreven, wordt kleiner en de kracht die aan de christelijke opvatting van de dood wordt toegeschreven wordt groter. Hoe kunnen we dit tegengestelde effect interpreteren? Het is belangrijk te zien dat

de potentiefactor in de voormeting aan de positieve kant van het neutrale midden ligt, zowel in de toepassing op de eigen gedachten over de dood als in de toepassing op de christelijke opvatting over de dood. Dat wil zeggen dat de dood wordt ervaren als een machtig "tegenover": hij is sterk, waardevol, diep, vol en rijk. Ook in de nameting blijft deze factor aan de positieve kant van het neutrale midden, maar verbonden met de eigen gedachten aan de dood schuift hij meer naar dat midden toe; en in de gedachten over de christelijke opvatting schuift hij meer van het midden af in de richting van het uiteinde van de schaal.

Gezien vanuit deze effecten zouden we kunnen veronderstellen dat het communicatief zelfonderzoek als resultaat heeft, dat de dood in zijn rechtstreekse betekenis minder wordt geïdealiseerd, maar dat de dood in zijn door het christendom bepaalde betekenis meer wordt geïdealiseerd. Idealisering is een proces waarin een object door een persoon wordt vergroot of psychisch wordt verheven, zonder dat de aard van het object zelf is veranderd (Freud S.A., Bnd. III, 61). Idealiseren is een mogelijkheid om met een dreigend object als de dood om te gaan: hij wordt op verzekerde afstand gehouden van de persoonlijke beleving. Gezien vanuit de stijging van de potentiefactor op de christelijke betekenis van de dood, zouden we kunnen zeggen, dat het communicatief zelfonderzoek ertoe heeft bijgedragen het idealiseringsproces te versterken. Aan de religie kan dan worden toegeschreven dat zij een verdovende werking uitoefent op de beleving van de verschrikkelijke realiteit die de dood is.

Wanneer we de twee aan elkaar tegengestelde effecten op elkaar betrekken, kunnen we deze interpretatie echter niet volhouden. De versterking van de attitude tegenover de christelijke betekenis van de dood als sterk en waardevol heeft geen parallellie in de eigen houding tegenover de dood. In de eigen visie komt de dood meer in de richting van zwak en waardeloos. Naast het argument van de ontbrekende parallellie, wordt de idealiseringsinterpretatie ook aangevochten door het feit dat de potentie van de dood, zoals men die zelf beleeft, minder sterk wordt. Wanneer het communicatief zelfonderzoek het veerdedigingsmechanisme tegen de dood zou versterken, is het aannemelijk dat juist de rechtstreekse confrontatie met de dood dit mechanisme zou activeren.

Onze interpretatie van deze tegengestelde effecten is de volgende. De deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek hebben de dood vanuit een religieus perspectief voor ogen genomen en geëxploreerd. Precies omdat het religieus perspectief is versterkt, zijn zij meer in staat geraakt de realiteit van de dood in hun besef toe te laten. Het christelijk perspectief, hoe divers dat intern aan duidingen ook moge zijn, lijkt de deelnemers te steunen om de ambivalenties van het leven, met de dood als ultieme exponent daarvan, te beleven en te exploreren. De mate waarin een mens ambivalentie durft ervaren, hangt nauw samen met de mate van bewust leven. Een voorwaarde echter voor het beleven van ambivalentie is het vertrouwen op een vast ankerpunt. Op dat moment kan een mens het meest gevreesde onder ogen nemen (vgl. Jung 1972, 131-152; Rogers 1974,

275-280, Erikson 1972, 97) Wanneer mensen versterkt worden in het geloof dat leven-met-God sterker is dan de dood, wordt de realiteit van het eindige bestaan daardoor niet opgekrikt. Dat blijkt uit het eerstgenoemde effect. De dood zelf hoeft niet meer te worden verheven boven zijn onmiddellijke werkelijkheid als tegenpool van het leven.

Deze interpretatie vindt steun in het derde effect. De houding tegenover de christelijk-religieuze interpretatie van de dood kan fungeren als een alibi voor de feitelijke verschrikking van de dood als einde van het leven. We zien dit niet terug in de werking van het communicatief zelfonderzoek over dood en religie. Christelijke interpretaties van de dood krijgen weliswaar een sterker bevestiging, maar het besef van de dood als einde van het individuele leven neemt bij de deelnemers niet af; er is zelfs een versterkingstendens in dat besef waarneembaar. Het geloof dat ons bestaan wortelt in God kan sterker worden, terwijl de overtuiging dat de dood het einde van het leven is, overeind blijft.

Het vierde effect duidt op een verandering in de waardering van de interne communicatie over de dood. Er is een sterker besef ontstaan van het verband tussen leven met de dood en de mate van bewust leven. Het ondersteunt Heideggers stelling dat het "Sein zum Tode" het de mens mogelijk maakt authentiek zichzelf te zijn (zie II 1.2). Het in zichzelf toelaten van uiterste levensvragen verhoogt de kwaliteit van het leven. Dit effect relaterend aan de zojuist gegeven interpretatie, kunnen we Vergote (1984, 240) nazeggen: "Het geloof wordt maar echt als de gelovige er het lichaam aan geeft van de menselijke tijd, die gespannen is tussen nú en de elk ogenblik te maken toekomst".

Het communicatief zelfonderzoek beoogde attitudeverandering op een terrein dat communicatief niet gemakkelijk begaanbaar is, dat van dood en religie. De resultaten wijzen op een toegenomen openheid tegenover de ervaren realiteit van de dood en tegenover de christelijke duiding ervan.

## **2 DE ATTITUDE TEGENOVER DE DOOD EN CHRISTELIJKE BETEKENISVERLENINGEN**

De vorige paragraaf gaf een overzicht en een interpretatie van de belangrijkste effecten die uit onderzoek van het communicatief zelfonderzoek resulteerden. In deze paragraaf kijken we niet naar de effecten van het groepspastoraat, maar naar de houding tegenover de dood zoals we die bij de respondenten aantreffen. We doen dit om grondtrekken van de hoofdstukken I en II concreter voor ogen te krijgen.

In hoofdstuk I onderzochten we de ontwikkeling in de spanningsverhouding tussen de westerse cultuur en de christelijke godsdienst met betrekking tot de interpretatie van dood en leven. Eeuwenlang zijn cultuur en christelijke godsdienst, althans op het niveau van de reflexie, samengevloerd in een werkelijkheidsbenadering die de zin van het leven tot

over de dood heen kon omvatten. Uitspraken over leven en dood berustten op een eschatologisch perspectief dat betrokken was op een goddelijke werkelijkheid. De werkelijkheidsdefinitie waarin de christelijke godsdienst haar geloofsgoed objectiverde, kon in die eeuwen het sluitstuk vormen van een christelijk-culturele oriëntatie op de dood.

In een historisch proces is de band tussen de westers-culturele en de christelijk-godsdienstige oriëntatie op de dood losser geworden. We hebben geprobeerd dat proces te begrijpen met behulp van de term secularisatie: het christelijk oriënteringsschema op de dood verliest zijn functie van enige omvattende interpretatie, en het boet in aan geloofwaardigheid. Het mediteren over de dood deelt in de lotgevallen van dit historisch proces.

In hoofdstuk II hebben we gepoogd zicht te krijgen op de hedendaagse theologische reflexie vanuit de christelijke werkelijkheidsbenadering. We vroegen ons daar af hoe het omvattende proces dat zich in de cultureel-christelijke oriëntatie op de dood afspeelt zijn uitwerking heeft op cognitief vlak.

Het filosofisch denken over de dood is, in zijn uiteenlopende vormen, een in het denkbeeld dat de dood niet een overgang, maar een definitief einde is. Dit betekent een hoge spanning in de verhouding van het filosofische en het specifiek godsdienstige denken over de dood. Dit manifesteert zich in de onderscheiden duidingen van dood en leven die we in het hedendaagse theologisch denken tegenkomen.

Verschaft het empirisch onderzoek ons indicaties die de schets van de culturele en theologische situatie kunnen concretiseren en verduidelijken, respectievelijk kunnen aanvullen en bijstellen? We gaan dit na via twee deelvragen. Welke is de relatie tussen de eigen betekenisverlening aan de dood en de gepercipieerde christelijke betekenisverlening? (2.1). Werken de onderscheiden theologische interpretaties door in het geloofsbewustzijn van mensen? (2.2).

## *2.1 Zelf denken over de dood en het gepercipieerde christelijke denken*

In hoofdstuk I stelden we dat door het proces van secularisatie de culturele en de christelijke oriëntatie op de dood niet meer samenvallen: ofschoon de huidige oriëntatie nog christelijk-religieuze elementen bevat, wordt zij daardoor toch niet meer wezenlijk beïnvloed. De dood is niet in de eerste plaats voorwerp van religieuze interpretatie, maar van rationeel-technische beheersing.

Nu hebben we in het onderzoek, zoals vermeld in IV 1.3.A, twee open vragen opgenomen: "Wat is volgens u de betekenis van de dood?" en "Wat is volgens u de betekenis die het christendom geeft aan de dood?" Geven de antwoorden op deze vragen een indicatie over de inhoud van en de relatie tussen de eigen opvatting van de dood en datgene wat men ziet als de christelijke opvatting? We gaan dit na door een ordening aan te



brengen in het materiaal met behulp van de aanwijzingen die Glaser en Strauss (1976) daartoe geven. Hun methode van theorie-ontwikkeling is erop gericht een veelheid van concrete gegevens op een hoger abstractieniveau te brengen door een voortdurende onderlinge vergelijking van die gegevens. De gegevens die wij onderzoeken liggen in de antwoorden op de twee genoemde vragen, gegeven door de experimentele en de controlegroep in de voormeting. Dit betekent dat het onderzoeksmateriaal bestaat uit 226 antwoorden op de ene, en ook 226 antwoorden op de andere vraag. De gegevens in deze 452 antwoorden hebben we vergeleken op inhoudelijke verschillen en overeenkomsten. Dit leverde drie centrale categorieën op:

- de dood als einde - hieronder vallen uitspraken die aangeven dat de dood het einde van het leven is;
- de dood als betekenisverlener - hieronder zijn uitspraken samengebracht die aangeven dat de dood een bepaalde betekenis heeft voor het leven van nu;
- de dood als overgang - hieronder vallen uitspraken die de dood interpreteren als overgang naar een ander leven

Vervolgens hebben we door vergelijking van de inhoudelijke verschillen en overeenkomsten binnen deze hoofdcategorieën kenmerkende categorieën gedestilleerd. We geven de centrale categorieën weer met hun verschillende kenmerkende categorieën. Bij deze laatste vermelden we exemplarische uitspraken die tot deze categorisering hebben geleid. Een restcategorie besluit het geheel.

## I. DE DOOD ALS EINDE

### 1. *Algemeen*

bijvoorbeeld: einde van het leven;  
einde van het menselijk leven.

### 2. *Natuurlijk*

bijvoorbeeld. de dood is natuurlijk;  
hoort bij het leven.

### 3. *Fysiek*

bijvoorbeeld: einde van het fysieke leven;  
niet meer kunnen zien, horen, voelen.

### 4. *Onontkoombaar*

bijvoorbeeld: een onontkoombaar gegeven;  
je komt er niet onderuit.

### 5. *Universeel*

bijvoorbeeld: de dood treft alle mensen;  
met de dood krijgen wij allen te maken.

### 6. *Individueel*

bijvoorbeeld: einde van mijn leven;  
doodgaan doe je alleen.

7. *Afscheid*  
bijvoorbeeld. afstand doen van alles wat ons lief is;  
een lege plaats achterlaten.
8. *Definitief*  
bijvoorbeeld: een definitief einde van het leven;  
het einde van alles.

## II. DE DOOD ALS BETEKENISDRAGER VOOR HET LEVEN

9. *Voltooier van levenstaak*  
bijvoorbeeld: levenstaak volbracht;  
voltooien van de levenstaak.
10. *Leerschool*  
bijvoorbeeld: maakt duidelijk waar het in het leven om  
gaat;  
leert de betrekkelijkheid zien van bezit  
en van wat je overkomt.
11. *Zingever*  
bijvoorbeeld: als de dood niet bestond was het leven  
zinloos,  
de dood geeft het leven zin.
12. *Plaatsmaker*  
bijvoorbeeld: plaatsmaken voor nieuw leven;  
nieuwe generaties de kans geven.

## III. DE DOOD ALS OVERGANG

13. *Ander leven*  
bijvoorbeeld: de dood is niet het einde;  
opnieuw leven.
14. *Beter leven*  
bijvoorbeeld: naar rust en vrijheid;  
naar iets goeds en moois.
15. *Leven met God*  
bijvoorbeeld: leven in liefde met God;  
herenigd worden met God.
16. *Oordeel*  
bijvoorbeeld: na de dood moet je verantwoording afleggen;  
eindpunt van een beoordelingsperiode.

#### IV. RESTCATEGORIE

Hieronder vallen uitspraken die in geen van de andere categorieën passen;  
bijvoorbeeld: de dood heeft geen betekenis, het is een feit;  
ik zou niet weten wat de christelijke betekenis van de dood is.

In tabel V.1 geven we weer welke inhoud, gezien naar de hoofdcategorieën, uit de antwoorden naar voren komt.

Tabel V.1: Antwoorden op de vraag naar de eigen en christelijke betekenisverlening aan de dood in de voormeting van de experimentele en controlegroep.

		eigen betekenis	christ. betekenis
I	dood als einde	50%	25%
II	dood als betekenisdrager voor het leven	14%	7%
III	dood als voortleven	31%	65%
IV	restcategorie	5%	3%
		N=226 100%	N=226 100%

Bij onze respondenten kwam het tweemaal voor dat de omschrijving van de eigen betekenisverlening aan de dood identiek was aan de omschrijving van de christelijke betekenisverlening: bij minder dan 1% van de respondenten. Het eigen denken en het christelijk denken lopen in onze cultuur niet meer vanzelfsprekend in elkaar over. Een indicatie voor de accentverschillen vinden we in tabel V.1. De antwoorden concentreren zich vooral op de interpretatie van de dood als einde en de dood als voortleven. In het eigen besef van de dood is het einde dubbel zo vaak vertegenwoordigd als in het christelijk besef ervan (50% tegenover 25%). In het besef van voortleven ligt dat omgekeerd (31% tegenover 65%). Het eschatologisch perspectief, waarvan we hebben aangenomen dat het tot de Verlichting vrij ongebroken de perceptie van de dood beïnvloedde, heeft niet meer de status van algemene geldigheid. Ook de grotendeels kerkelijke populatie in ons onderzoek bevestigt de tendens om de dood te beschouwen als het einde van het leven. De verbinding met het einde dringt zich op, als de betekenis wordt verwoord die men zelf geeft aan de dood. De

verbinding met voortleven komt op de voorgrond, wanneer men de christelijke betekenis van de dood weergeeft.

De dood is in de beleving van mensen verbonden met de noties einde en voortleven. In een relatief klein percentage van de antwoorden wordt expliciet verwezen naar de betekenis die de dood heeft voor het huidige leven. Dit is meer het geval bij het eigen denken aan de dood (14%) dan bij het denken aan de christelijke betekenis ervan (7%). Men zou hierin een aanwijzing kunnen zien dat de christelijke meditatio mortis niet meer functioneert in het dagelijks leven: de christelijke opvatting van de dood verwijst minder naar implicaties voor het leven dan de eigen opvatting.

Via de genoemde subcategorieën willen we nader inzicht krijgen in de inhoud van de visie op de dood als einde, als betekenisdrager voor het leven en als voortleven. Om te zien hoe de differentiëring plaatsvindt, percenteren we het aantal antwoorden dat voorkomt binnen elke hoofdcategorie voor de eigen betekenis en voor de christelijke betekenis.

Tabel V.2: Subcategorieën van I "Dood als einde"

I Dood als einde	eigen betekenis	christ. betekenis
1. algemeen	41%	51%
2. natuurlijk	10%	3%
3. fysiek	17%	35%
4. onontkoombaar	8%	5%
5. universeel	3%	---
6. individueel	6%	3%
7. afscheid	12%	3%
8. definitief	3%	---
	<hr/> N=226 100%	<hr/> N=226 100%

Bij de antwoorden die aangeven dat de dood het einde van het leven is, gebeurt dat voor het merendeel in algemene termen (eigen betekenis 41%, christelijke betekenis 51%). Wij kunnen voor deze groep niet nagaan op welke wijze dit einde gekwalificeerd wordt. Uit de overblijvende groep van antwoorden blijkt dat het einde vooral gekenmerkt wordt als fysiek. In de christelijke betekenis is dit de enige kwalificatie die eruit springt (35%). We veronderstellen dat in deze nadere aanduiding de tegenstelling tussen lichaam en ziel een rol speelt: de dood is wel het einde van het nu zichtbare bestaan, maar de ziel leeft verder. Ook kunnen teksten uit de liturgie hier invloed hebben: "Gedenk, mens, dat je stof bent en tot stof zult wederkeren".

In de eigen betekenis vallen nog twee kwalificaties op: het einde als natuurlijke gebeurtenis (10%) en als verbonden met afscheidnemen (12%). Deze laatste twee kenmerken spelen een rol in onze beschrijving van het moderne beeld van de dood. Het begrip "natuurlijke dood" is het leidende motief voor de beweging die wel als "emancipatorische verlichting" wordt aangeduid. Het begrip "afscheid" krijgt, in verbinding met de dood, vooral sinds de negentiende eeuw een grote nadruk. De burgerlijke familie is dan opgekomen, en de rouw wordt meer geïsoleerd van een collectief ritueel.

Vergeleken met antwoorden die aangeven dat de dood einde en/of overgang is, zijn er weinig verwijzingen naar de functie van de dood als betekenisdrager voor het leven (14% in de eigen betekenis, 7% in de christelijke betekenis). In tabel V.3. geven we aan welke inhoudelijke differentiering in deze verwijzingen aanwezig is.

Tabel V.3: Subcategorieën van II  
"De dood als betekenisdrager voor het leven"

II Betekenisdrager	eigen betekenis	christ. betekenis
1. voltooiër van levenstaak	41%	23%
2. leerschool	33%	73%
3. zingever	14%	4%
4. plaatsmaker	2%	---
	<hr/> N0226 100%	<hr/> N=226 100%

Vanuit de christelijke betekenis is de dood als leerschool dominant (73%). Voor zover de dood in zijn christelijke betekenis verwijst naar het leven van nu, is dat overeenkomstig de inhoud van de christelijke meditatio mortis. Ook daar ging het erom uit de uiteindelijke gebeurtenis lering te trekken voor de momentane levensgebeurtenissen. De dood als voltooiër van de levenstaak volgt met 23 %

In de eigen betekenis is de te voltooiën levenstaak de meest genoemde reminder: de dood roept de levensopdracht in herinnering. Wellicht is de notie "plaatsmaker" hiermee verbonden: nieuwe generaties nemen die levenstaak over.

In tabel V.4. geven we de inhoudelijke differentiatie in de antwoorden die de dood verbinden met voortleven.

Tabel V.4: Subcategorieën van III "Voortleven"

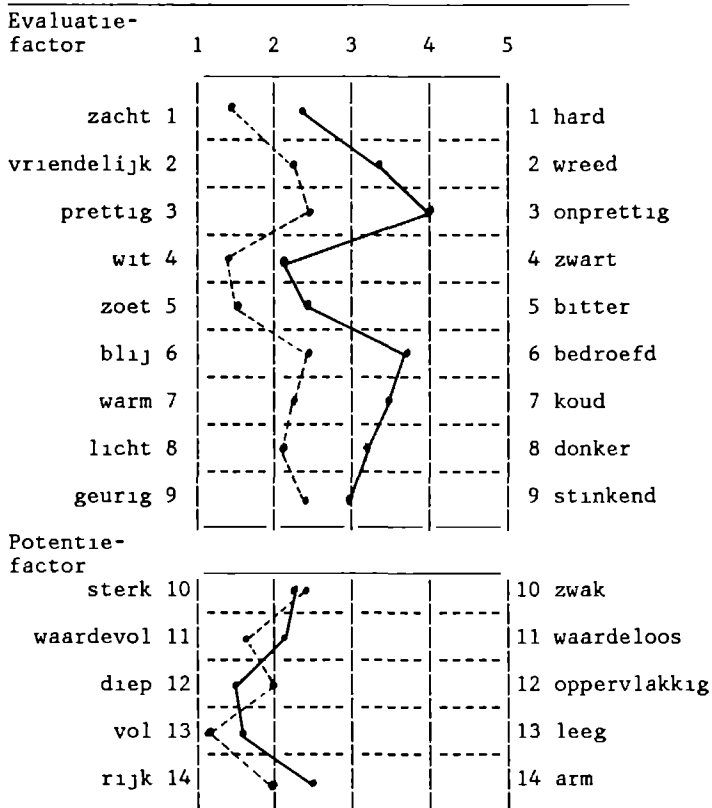
III Voortleven	eigen betekenis	christ. betekenis
1. ander leven	64%	46%
2. beter leven	18%	21%
3. leven met God	13%	25%
4. oordeel	5%	8%
	N=226 100%	N=226 100%

De nadere aanduiding van voortleven blijft vrij algemeen. Voortleven als "ander leven" scoort in de eigen en in de christelijke opvatting het hoogst (resp. 64% en 46%). De uiteenlegging in voortlevingsmodi, zoals Lifton (1979) deze uit de cultuur afleidt, is hier afwezig. Wellicht zijn dit slapende symbolen. Dat is trouwens ook het uitgangspunt in Lifton's theorie. De daarop gebaseerde therapie wil deze symbolen weer tot leven wekken om uitdrukking te geven aan de continuïteit in het bestaan.

Uit de antwoorden op de open vragen blijkt een aanzienlijk inhoudelijk verschil tussen de eigen opvatting van de dood en de opvatting die men ziet als de christelijke. Dat verschil komt het meest markant naar voren in de eigen duiding van de dood als einde en in de christelijke duiding van de dood als voortleven. Daarmee wordt de culturele tendens bevestigd die we in hoofdstuk I beschreven: de eigen en de christelijke opvatting van de dood tenderen naar uit elkaar liggende posities op het attitudinaal continuum van de dood

Deze tendens is ook aanwezig in de uitslag op de semantische differentiaal die we in het meetinstrument opnamen om te toetsen hoe de respondenten de eigen definities en de door hen waargenomen definitie van de dood waarderen. In profiel V.1. is weergegeven met welke connotatieve betekenissen de hierboven besproken inhoud van de eigen en de christelijke betekenis van de dood bezet is.

Profiel V 1.. Profiel van eigen en christelijke betekenisverlening aan de dood op grond van schaalgemiddelden



Het grafisch beeld van de evaluatiefactor geeft aan dat de eigen definitie van de dood (de doorlopende lijn) een andere waardering krijgt dan de christelijke betekenis (de stippellijn). Het profiel van de eigen betekenis beweegt zich rond het neutrale midden, te weten tussen de schaalwaarden 2 en 4. Dit betekent dat de respondenten de eigen definitie van de dood soms positief en soms negatief evalueren. Het profiel van de christelijke betekenis ligt daarentegen in zijn geheel aan de positieve kant van het neutrale midden. Dit betekent dat de respondenten de christelijke betekenis van de dood positief evalueren.

Op de potentiefactor zien we een ander beeld. De connotatieve waarderingen van zowel de eigen als de christelijke betekenis bewegen zich rond schaalwaarde 2, dat wil zeggen dat beide betekenissen met meer intense waardering worden bezet. Het profiel van de eigen betekenis fluctueert, wanneer we de schaalwaarden afronden op 5, tussen 1.5 en 2.5. De waardering van de christelijke betekenis fluctueert tussen de schaalwaarden 1.0 en 2.5. Beide betekenissen liggen bij de potentiefactor consequent aan de intenser kant van het neutrale midden. Bovendien is de waardering in twee items (10 en 12) intenser voor de eigen betekenis dan voor de christelijke.

De lijnen in Profiel V.1 versterken de indruk die de bestudering van de inhoud der beide betekenissen oplevert. Er is een aanzienlijke afstand tussen de eigen en de christelijke visie op de dood. Deze afstand krijgt niet alleen vorm in de inhoud, maar ook in de affectieve waardering. De christelijke opvatting van de dood wordt geëvalueerd als zachter, vriendelijker, prettiger dan de eigen opvatting. Het is niet onwaarschijnlijk dat dit verschil in evaluatie samenhangt met het feit dat in het eigen bewustzijn het einde voorop staat en dat in het christelijk bewustzijn het voortleven overheerst. Ofschoon er geen sprake is van een samenvallen van de eigen opvatting over de dood en de christelijke interpretatie ervan, kan de secularisatiehypothese voor onze onderzoeksgroep niet als geverifieerd worden beschouwd. De secularisatiehypothese stelt dat ontwikkelde mensen in een hoog-geïndustrialiseerde samenleving geen boodschap meer hebben aan religieuze mythen. Er is geen enkele aanleiding om aan te nemen dat onze respondenten de religieuze interpretatie van de dood niet meer serieus kunnen nemen. Weliswaar is de afstand tussen de eigen en de aan het christendom toegeschreven interpretatie van de dood aanzienlijk, maar de motivatie om zich met het christelijk zingevingspotentieel te confronteren, is aanwezig. De vraag naar dood en leven wordt met de vraag naar religieuze zingeving verbonden.

## *2.2 Theologische modellen en geloofsbewustzijn*

In hoofdstuk II hebben we het huidige theologische denken over de dood uiteengelegd in vier modellen. Bij het construeren van de typologie hanteerden we als criterium de vraag in hoeverre de dood wordt opgevat als deel uitmakend van het bestaan. Hierdoor kwamen we tot twee hoofdtypen: het existentialistische, waarin de dood wordt gezien als een constitutief element van het bestaan, en het rationeel-progressieve, waarin de dood wordt gezien als extern aan de bestaansstructuur. Binnen deze hoofdtypen maakten we onderscheid tussen theologen naarmate het criterium minder dan wel meer radikaal tot gelding komt. De zo gevonden vier modellen speelden een belangrijke rol in het communicatieve zelfonderzoek over dood en religie.

In hoeverre komen deze modellen met hun specifieke onderscheidingen terug in het geloofsbewustzijn van mensen?



Wanneer we de gegevens van het empirisch onderzoek overzien, moet gezegd worden dat de theologische differentiatie geen afspiegeling vindt in het bewustzijn van de respondenten. Indicaties daarvoor vinden we in de factoranalyse en in de antwoorden op de open vragen.

Het meetinstrument van de attitude tegenover dood en religie bevatte items die waren geconstrueerd om de vijf culturele voortlevingsmodi en de vier theologische modellen te meten. Uit factoranalyse op deze items resulteerden zeven factoren (zie IV 1.3 A). Drie van deze factoren representeren drie onderscheiden voortlevingsmodi: de biologische, de creatieve en de natuurmodus. Dit betekent dat deze voortlevingsmodi in hun onderscheidenheid worden herkend. De transcendente modus (voortleven krijgt gestalte in de intense beleving van het hier en nu) wordt niet als zodanig herkend. De cultureel-religieuze voortlevingsmodus komt ook niet in een afzonderlijke factor terug, maar verbindt zich met de uitspraken over dood en leven die geënt zijn op de vier theologische modellen. De uitspraken "Leven met God is sterker dan de dood" en "Leven met God behoedt ons niet voor het definitieve einde van ons bestaan" verwoorden voor de respondenten de categorieën "religieus" en "niet-religieus". De twee uitspraken staan voor de christelijke grondhouding tegenover dood, leven en voortleven.

Dit is het fundament in de vier theologische modellen en ook in het aangetroffen geloofsbewustzijn. De theologische modellen verschillen echter grondig van elkaar in de uitwerking van de grondhouding in de vraag hoe zij het geloof in leven-met-God vertalen. Wanneer theologen zich afvragen welke de verbinding is tussen leven-met-God en de dood, dan komen ze in de onderscheiden modellen tot verschillende antwoorden. God voltooit in de dood het leven, God is in het leven aanwezig als een eeuwig nu, de dood is een definitief einde maar God herschept uit het niets, de dood is een voortdurende herinnering aan de Opstanding die staat voor een rechtvaardige samenleving voor de dood. Blijkens de factoranalyse komen deze dimensies zo niet voor in het geloofsbewustzijn. Ze voegen zich ongedifferentieerd samen, met uitzondering van de laatste, waarover straks meer.

De reactie van onze respondenten op de verschillende uitspraken laat een duidelijke tendens zien. "Religieus" staat voor een ander leven, over de grens van de dood. "Niet-religieus" staat voor de dood als einde. De eerste religieuze betekenis die met de dood verbonden wordt ligt niet in het leven voor de dood, niet in de dood zelf, maar in het leven na de dood. Dit beeld komt tevoorschijn uit de antwoorden op de open vragen. In de eigen formuleringen van de respondenten wordt de dood in zijn christelijk-religieuze betekenis gekenmerkt door het grensoverschrijdende karakter ervan voor de individuele mens.

Een echt onderscheid tussen de theologien wordt dan ook alleen maar gemaakt voorzover deze theologien een duidelijk standpunt innemen ten aanzien van de dood als einde van het individuele leven. De existentialistisch gerichte theologien (het teleologische en interdependentie-model) gaan uit van de wisselwerking tussen leven en dood. Leven-met-God is beslissend

voor het geloof dat het individuele leven tenslotte gegarandeerd is. De progressief-rationeel gerichte theologieën (contrast- en aporiemodel) gaan uit van de fundamentele tegenstelling tussen leven en dood. Leven-met-God is beslissend voor het geloof dat het individuele leven echt beëindigd wordt, maar dat Gods werk zich manifesteert in een herschepping uit het niets, dan wel in de menselijke inzet voor de voortgang van de samenleving ondanks het individuele einde. Bij onze respondenten krijgt dit einde, evenals de tegenstelling tussen leven en dood, geen plaats in het religieuze denken of in het denken over religie. In die zin maken zij een onderscheid tussen de theologieën: een theologie die de dood als einde van het individuele leven definieert wordt duidelijk onderscheiden van een theologie die de dood ziet als voltooiing in God.

Specifieke theologische interpretaties van dood en voortleven houden verband met de in een bepaalde theologie aanwezige anthropologie. Van hieruit kan men begrijpen dat het teleologische model de dood verbindt met individueel-ethische opgaven in het leven, het interpretatie-model ziet de verhouding tot de dood als een belangrijk psycho-dynamisch uitgangspunt, het contrast-model legt een relatie tussen de houding tegenover de dood en sociale verhoudingen, het aporie-model trekt uit de dood maatschappelijke consequenties. Ook deze differentiaties krijgen geen onderscheiden plaats in het geloofsbewustzijn van onze respondenten. Een item als "Leven is de strijd om de maatschappij te bevrijden van onrecht" komt voor in een en dezelfde factor, samen met een item als "Leven is de vrijheid verwerven, jezelf los te laten". Dat de ene uitspraak een maatschappij-kritische en de andere een individueel-ethische theologische anthropologie operationaliseert, is voor de respondenten van secundair belang. De strijd die theologen daar onderling over voeren, heeft niet zoveel repercussies op het feitelijke geloofsbewustzijn. Daar is wel het besef aanwezig dat de religieuze interpretatie van de dood te maken heeft met de inzet voor het leven, maar of die inzet op individueel-ethisch, op psychodynamisch, op sociaal dan wel op maatschappelijk niveau gestalte dient te krijgen, is niet zodanig relevant dat dit in te onderscheiden dimensies tot uitdrukking komt.

We zijn doende de gepresenteerde theologieën en het aangetroffen geloofsbewustzijn met elkaar te vergelijken. Theologie is een systematische reflexie op het christelijk geloof. Geloofsbewustzijn is het zelfverstaan van een mens vanuit diens geloof. Ofschoon het geen gelijke grootheden zijn, ondernemen we deze vergelijking omdat het geloofsbewustzijn niet volstrekt onafhankelijk van theologie wordt gedefinieerd en omdat theologieën een functie hebben voor het geloofsbewustzijn. Het aangetroffen geloofsbewustzijn omtrent de dood kunnen we formuleren in de volgende korte belijdenis: "Het geloof in God zegt me dat het leven niet wordt beëindigd door de dood. Dit geloof heeft consequenties voor mijn leven". Is dit een "Kurzformel des Glaubens"? Rahner (1977, 430-440) heeft ervoor gepleit het christelijk geloof in "Kurzformeln" neer te leggen. Deze zijn voor de hoorder een eerste uitgangspunt om het geheel van het christelijk geloof te begrijpen. We kunnen zeggen dat

voor onze respondenten het christelijk geloof omtrent de dood in de genoemde belijdenis zijn korte formulering krijgt. Deze belijdenis moet (ook volgens Rahner) niet worden omgezet in een overal geldende algemene wereldkatechismus. Wel kan deze formule het uitgangspunt zijn om een eigen verhouding te vinden tot de werkelijkheid. De theologie heeft daarin een bemiddelende functie. Verschillende theologieën verwijzen, op grond van hun mens- en wereldbeeld, naar verschillende aspecten van de werkelijkheid waarop vanuit het christelijk geloof een licht valt. Blijkbaar zijn mensen in staat het christelijk geloof te verbinden met uiteenlopende aspecten van de werkelijkheid: er wordt door de respondenten geen scheiding gemaakt tussen individuele en collectieve implicaties vanuit het verrijzenisgeloof voorzover dat betrekking heeft op premortale gebeurtenissen. Deze stand van zaken kan frustrerend zijn voor theologen die een systematische dogmatiek ontwerpen. Toch wil dit niet zeggen dat de systematische dogmatiek daarmee aan belang verliest. Zij biedt namelijk in haar pluriformiteit een ruime mogelijkheid tot uitwerking van de "Kurzformel" die reeds bij mensen aanwezig is. In die korte formulering is één zaak vrij onwrikbaar en congruent met de christelijke leer aanwezig: dat de dood niet het einde is van het menselijk bestaan. De implicaties daarvan kunnen niet beperkt worden tot bepaalde aspecten van de werkelijkheid. Een theologie kan ze daarop wel toespitsen. Dat zal ze ook doen, wanneer ze een eigen identiteit heeft en daarmee kan ze een toetssteen worden voor mensen die zoeken naar geloofsidentiteit.

### **3 POIMENIEK EN COMMUNICATIEF ZELFONDERZOEK OVER DOOD EN RELIGIE**

In hoofdstuk III hebben we aangegeven dat de bouwstenen voor communicatief pastoraat zijn ontleend aan twee belangrijke richtingen in de poimeniek: de kerugmatische en de participerende. De kerugmatische stroming is deductief van aard: zij is erop gericht een objectief christelijk symboolcomplex in onveranderlijke vorm door te geven, zij het dat ze de situatie van de pastorant meebetrekt in de wijze waarop dat dient te geschieden. De participerende stroming is eductief van aard: zij is erop gericht mensen hun eigen ervaring te laten symboliseren, zij het dat ze deze symboliserings beluistert in het licht van het evangelie. In het communicatief zelfonderzoek hebben we ons ten doel gesteld een expliciet verband te bewerkstelligen tussen betekenisverleningen die geënt zijn op de christelijke traditie, en actuele ervaringen van mensen.

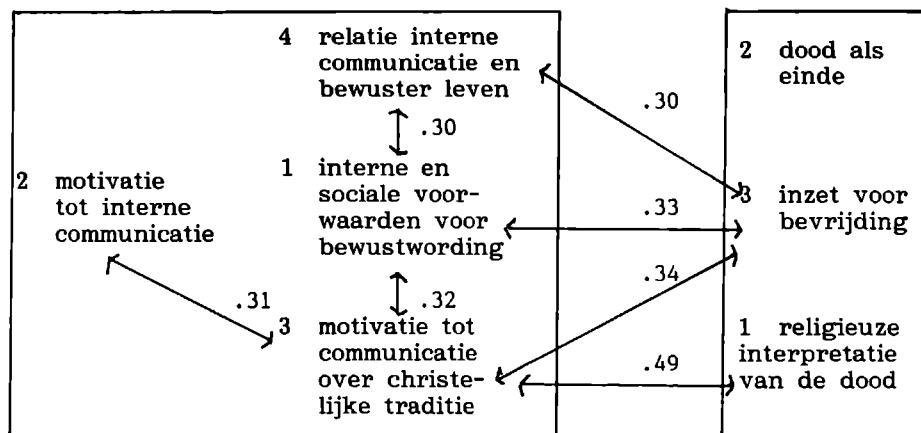
Vanuit indicaties in de resultaten van het empirisch onderzoek willen we stilstaan bij drie vragen. Is het pastoraal geëigend het uitgangspunt te leggen bij christelijke symboliserings (3.1)? Welke is de functie van groepspastoraat (3.2)? Welke is de relatie tussen kerkbetrokkenheid en religieuze attitude (3.3)?

### 3.1 Christelijke symboliserings als uitgangspunt

In paragraaf 2.1 hebben we uitdrukkelijk stilgestaan bij de afstand die er is tussen de opvattingen die mensen hebben over de dood, en de opvatting die in hun perceptie de christelijke opvatting is. Er zijn onder de ruim 200 respondenten slechts 2 personen voor wie de eigen en de christelijke opvatting van de dood volstrekt samenvallen. Gezien deze afstand zijn beide conclusies mogelijk die in het poimenische tweestromenland worden getrokken: enerzijds verkondiging van de christelijke opvatting, anderzijds exploratie van de eigen opvatting. Is er een reden om in het communicatief zelfonderzoek uit te gaan van christelijke symboliserings? De indicaties van ons onderzoek wijzen genuanceerd in die richting.

Een eerste indicatie vinden we op motivationeel niveau. We zijn nagegaan welke statische samenhangen van 0.30 en meer er voorkomen tussen de gevonden factoren. Deze correlatieberekening is uitgevoerd op de gegevens in de voormeting van alle respondenten (N=226). Het resultaat daarvan is weergegeven in schema V.1.

Schema V.1. De r-correlaties (>.30) tussen de factoren in de voormeting der totale onderzoeksgroep.



De vier factoren in de linkerhelft zijn de dimensies die we aantreffen in de meting van de attitude tegenover interne communicatie over dood en religie, de drie factoren in de rechterhelft zijn de dimensies die we aantreffen in de meting van de attitude tegenover dood en religie. Deze factoren, met uitzondering van de factor "dood als einde", staan niet onverbonden naast elkaar. Het belangrijkste knooppunt in dit relatienetwerk is factor III in de linkerhelft. "Motivatie tot

communicatie over de christelijke traditie" is een factor die uitdrukt dat het waardevol is meer inzicht te krijgen in wat het christendom zegt over leven en dood. Men kan in de correlatiefrequentie van deze factor een aanwijzing zien dat de motivatie van de respondenten om zich te verdiepen in het christelijk erfgoed een centrale functie heeft. In de linkerhelft van Schema V.1. is deze motivatie verbonden met de motivatie tot interne communicatie ( $r=.31$ ), dat wil zeggen dat er een verband is tussen het innerlijk gesprek en de wil om zich te oriënteren op de christelijke traditie. Voorts is er een relatie met de factor "interne en sociale voorwaarden voor bewustwording" ( $r=.32$ ), de factor die aangeeft dat het bewuste bezig zijn met de dood, en het praten met anderen erover, leidt tot een sterker bewustzijn van recht en onrecht. In de rechterhelft van Schema V.1 zien we een verband met "inzet voor bevrijding" ( $r=.34$ ), de opvatting van het leven als een strijd voor maatschappelijke, sociale en existentiële vrijheid. Tenslotte is er het verband van de motivatie om te communiceren over de christelijke traditie met de religieuze interpretatie van de dood ( $r=.49$ ). Het is niet verwonderlijk dat de positieve samenhang hier het sterkst aanwezig is. De verschillende christelijk-religieuze interpretaties van de dood gaan samen met de motivatie om de christelijke traditie beter te leren kennen.

Gezien de centrale positie van de motivatie om zich met de christelijke traditie bezig te houden, menen we te mogen zeggen dat het pastoraat daar zijn geëigend uitgangspunt heeft. De reden daarvoor blijft niet beperkt tot de theoretische overweging dat de christelijke traditie het proprium is van het pastoraat, maar baseert zich in relatie daarmee op de bij mensen aanwezige behoefte om zich met het christelijk erfgoed te confronteren.

Wat betekent deze motivationele indicatie voor het pastorale omgaan met de inhoud van het christelijk erfgoed? Betekent het dat deze inhoud zonder meer kan of dient te worden overgedragen? In hoofdstuk III, paragraaf 2.1. stelden we, op grond van Lumen Gentium, dat het volk Gods als geheel van alle gelovigen actief subject is van geloven. De geloofsformulering vindt haar norm in het christelijk erfgoed en in de subjectiviteit van de gelovigen. Vanuit ecclesiologisch oogpunt gaat het niet om het overdragen van een gefixeerd symboolcomplex, maar om de te leggen relatie tussen het christelijk erfgoed en de geloofszin die betrekking heeft op de wezenlijke inhoud daarvan. Dit veronderstelt communicatie. Uit de evaluatiemeting van de methode van communicatief zelfonderzoek blijkt dat de deelnemers het bezig zijn met christelijke opvattingen positief waarderen, maar het praten met andere mensen over deze zaken krijgt een nog positiever waardering (IV.3.2.). Dit duidt erop dat de confrontatie met het christelijk erfgoed vrucht kan dragen in een communicatieve context. We pleiten ervoor in vormen van groepspastoraat christelijke symboliserings als uitgangspunt te nemen. Niet via een eenzijdige presentatie die exclusief bedacht is op het leerstellige behoud ervan; wel met het oog op de wisselwerking tussen het erin opgesloten zinspotentieel en de bij mensen aanwezige zinervaring. De christelijke traditie vertegenwoordigt een totaal van zingeving dat diep in de

westerse geschiedenis teruggaat. Het pastoraat, dat zijn thuishaven heeft in deze traditie, kan zichzelf verstaan als "advocaat van de zinvraag" (Kroeger 1973, 146).

### *3.2 De functie van groepspastoraat*

Op welke wijze kan het pastoraat pleitbezorger van "zin" zijn? Zin is een sociale categorie en het daarbij behorende subject is een totaliteit van met elkaar verbonden mensen (vgl. Elias 1980, 472-476). In hoofdstuk I constateerden we de vervaging van een algemene verstaanshorizon en een privatiseringstendens in het omgaan met de dood. Het is voor mensen moeilijk geworden om met elkaar te communiceren over de (religieuze) zin van de dood. Het pastoraat deelt in die moeilijkheid: de hechte godsdienstige gemeenschap als kader van religieuze zingeving is weggefallen. In deze situatie hebben we gekozen voor groepspastoraat: een vorm die een conditie schept om het gesprek met zichzelf en het gesprek met anderen op elkaar te betrekken (zie III.3.1.C.).

Uit de evaluatie van het communicatief zelfonderzoek over dood en religie blijkt dat de deelnemers het item "Praten met andere mensen in de groep" het meest positief waarden. Bovendien is men het hier onderling het meest over eens. Het is een bevestiging van het belang van groepspastoraat waarin mensen kunnen communiceren over levensvragen die cultureel aan de rand geschoven worden. Het gesprek in het innerlijke forum krijgt een klankbord in het externe forum.

Uit het onderzoek blijkt ook dat deelname aan het groepspastoraat tot gevolg heeft dat remmingen in het gesprek over de dood verminderen. Een van de gevonden factoren hebben we genoemd "Negatieve relatie van externe communicatie en dood". In die factor komen twee items samen, namelijk "Ik kom onvoldoende met anderen tot een wezenlijk gesprek over de dood" en "Ik ben bang tegenover anderen mijn diepste gedachten en gevoelens over de dood te vertellen". Uit tabel V.5 blijkt dat de negatieve ervaring over communicatie en de angst om te communiceren over de dood afnemen bij degenen die feitelijk aan het communicatief zelfonderzoek over dood en religie deelnemen.

**Tabel V.5:** Negatieve relatie van externe communicatie en dood; vergelijking tussen voormeting en nameting van de controlegroep en de experimentele groep.

groep	meting	gemidd.	s.d.	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
controle-groep	voor	3.26	0.80	0.13	90	0.90
	na	3.25	0.77			
experimentele groep	voor	3.15	0.90	-1.90	93	0.06
	na	3.34	0.83			

De eigen evaluatie van het groepspastoraat, waarin de communicatie met anderen als topic fungeert, krijgt ondersteuning in een van de effecten ervan: de vermindering van de angst om echt te communiceren over de dood. Zou juist hebben we aangegeven dat de keuze voor groepspastoraat steunt op de overweging dat daarin het gesprek met zichzelf en het gesprek met anderen expliciet op elkaar betrokken kunnen worden.

Ook het gesprek in het interne forum blijkt aan kracht te winnen. Tabel V.6. geeft aan dat negatieve gevoelens in de interne communicatie over de dood bij de deelnemers aan het groepspastoraat zijn verminderd.

**Tabel V.6:** Negatieve gevoelens in de interne communicatie over de dood: vergelijking tussen voormeting en nameting van de controlegroep en de experimentele groep.

groep	meting	gemidd.	s.d.	t-waarde	D.F.	2-t.pr.
controle-groep	voor	3.03	0.74	1.19	88	0.24
	na	2.98	0.70			
experimentele groep	voor	2.94	0.86	-2.01	88	0.05
	na	3.13	0.79			

Het gaat hier om de uitspraken "Met de dood bezig zijn maakt me bang", "Eigenlijk denk ik heel anders over de dood dan ik erover voel" en "Ik vind het moeilijk de werkelijkheid van de dood tot me te laten doordringen". Al deze uitspraken hebben van doen met een problematische interne communicatie over de dood. Dat deze interne communicatie duidelijk minder problematisch is geworden, kunnen we niet onmiddellijk afleiden uit het feit dat deze mensen pastoraat in een groep hebben meegemaakt. Het kan ook liggen aan het feit dat ze met individueel zelfonderzoek zijn bezig geweest. Dat er enige relatie is met het groepsgebeuren kan echter terecht worden gesteld: men zou het praten met anderen over de dood niet zo hoog waarderen, wanneer de eigen moeilijke omgang met de gedachte aan de dood dezelfde was gebleven.

In hoofdstuk III hebben we, in navolging van het symbolisch interactionisme, gesteld dat de sociale interactie die mensen met anderen hebben voor een groot deel de betekenissen bepaalt die de omgeving voor hen heeft. Deze betekenissen worden gecreëerd, behouden en gewijzigd door een interpretatief proces. Dit proces in het interne forum is nauw betrokken op het proces in het externe forum. Iemand kan tot op zekere hoogte de communicatie in zichzelf bepalen, maar zonder de ander kan de interne communicatie niet worden geprofileerd. We mogen, mede op grond van de resultaten van ons onderzoek, stellen dat groepspastoraat een belangrijke weg is voor de profilering van religieuze betekenisverlening.

### *3.3 Kerkbetrokkenheid en verandering in religieuze attitude*

Sprekend over de religieuze profilering, is nog niets gezegd over de richting waarin deze profilering vorm krijgt. Het bijzondere doel van het communicatief zelfonderzoek hield niet in dat de attitude zich op het attitudinale continuum in een bepaalde richting zou verplaatsen, maar in het empirisch onderzoek kunnen we alleen in die gevallen van een effect spreken, wanneer er onder invloed van de methode een duidelijke verschuiving zichtbaar wordt. Zulk een zichtbare verschuiving treedt bij de ene groep deelnemers wel op, bij de andere niet. We gaan daar verder op in.

In het onderzochte groepspastoraat werden uitspraken aangeboden en geëxploreerd die verwijzingen inhouden naar een christelijke zinverlening. Het werken met zulke uitspraken veronderstelt de aanwezigheid van een religieus referentiekader bij de deelnemers, of minstens de motivatie om zich in dit referentiekader te verplaatsen. Het perspectief van waaruit mensen waarnemen, wordt in belangrijke mate bepaald door de referentiegroep, de sociale wereld waartoe men behoort (Charon 1979). Zo bestaat er ook een grote samenhang tussen het geloofsperspectief en de mate van kerkelijkheid (Felling e.a. 1986, 66-76). Van hieruit valt te verwachten dat de variabele kerkelijkheid belangrijk is voor de attitude en de mogelijke attitudeverandering tegenover uitspraken uit het christelijk zingingscomplex.



In hoofdstuk IV hebben we de resultaten van de totale groep deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek steeds uitgesplitst naar de mate van kerkbetrokkenheid. Uit deze gedifferentieerde uitslagen blijkt de samenhang tussen attitudeverschuiving en de mate van kerkbetrokkenheid. Waar in het onderzoek sprake is van significante effecten, zijn die toe te schrijven aan de modaal- en kernkerkelijken. De resultaten die gemeten zijn bij de groep on- en randkerkelijken geven wel veranderingstendensen te zien, maar deze zijn in geen enkel geval significant. Dit wil niet zeggen dat er bij de on- en randkerkelijken niets is gebeurd. De aanwezige attitude kan versterkt zijn en ze kan zich sterker verbonden hebben met het reeds aanwezige waarderingsstelsel.

De verschuiving in attitude bij kerkelijke, en de niet-verschuiving bij on- en randkerkelijke deelnemers aan het communicatief zelfonderzoek valt beter te begrijpen, wanneer we de rol van attitudes met Katz (1970) nader bezien naar hun functie. Katz kent aan attitudes vier functies toe. Een eerste functie is de adaptieve of instrumentele: via houdingen oriënteren mensen zich. De attitude geeft aan hoe men zich kan verhouden met anderen en welke communicatie mogelijk is. De tweede functie is die van kennisvermeerdering: attitudes zijn een gids om de ingewikkelde omgeving te begrijpen. De derde functie is waarde-expressief: houdingen zijn de uitdrukking en de bevestiging van de normen die men aanhangt en van het beeld dat men heeft van zichzelf. De vierde functie is die van zelfverdediging: attitudes zijn een schild tegen de druk die door anderen, en ook van binnenuit, wordt uitgeoefend om te veranderen.

Het bijzondere doel van het communicatief zelfonderzoek over dood en religie was attitudeverandering. Welk effect dit doel sorteert, hangt in belangrijke mate af van de aard en de functie van de attitude die bij de deelnemers aanwezig is. Wanneer het gaat om christelijke zinverlening, zal een godsdienstig georiënteerde attitude bevestigd worden. De attitude die reeds fungeert als een religieus venster op de wereld zal aangesproken worden en gemakkelijk invloeden toelaten vanuit een religieuze communicatie. Een niet-godsdienstige houding zal kritisch staan tegenover religieuze communicatie-pogingen om de attitude te wijzigen.

Is met deze laatste opmerking ook gezegd dat het beoefende groepspastoraat enkel zin heeft voor mensen die toch al in een christelijk referentiekader staan? Gezien de geconstateerde significante effecten zou dit bevestigd kunnen worden. Om die vraag echter gefundeerd te kunnen beantwoorden zou replicatie nodig zijn. Wij kennen uit ons onderzoek niet het effect van dit groepspastoraat zoals het zich na een langer tijdsverloop openbaart. Affectieve reacties op externe ankerpunten (in ons geval theologische interpretaties van de dood en overtuigingen van groepsgenoten) hebben tijd en ruimte nodig om zich te ontwikkelen, met name wanneer deze externe ankerpunten niet onmiddellijk passen in het reeds aanwezige waarderingsstelsel.

- Altner, G., *Ewigkeit und Überleben. Todeserfahrung mit Todesbewältigung im nachmetaphysischen Zeitalter*, Heidelberg 1981.
- Andriessen, H., *Verlangen en volwassenheid*, Den Haag 1979.
- Andriessen, H., *Ontmoetend geloven*, Averbode/Apeldoorn 1983.
- Anthony S., *The discovery of death in childhood and after*, New York 1972.
- Ariès, Ph., *Western Attitudes towards Death, from the Middle Ages to the Present*, Baltimore 1974.
- Ariès, Ph., *L'Homme devant la Mort*, Paris 1977.
- Ariès, Ph., *La liturgie ancienne des Funérailles*, in: *La Maison-Dieu* 144(1980) 49-57.
- Auchter, Th., *Die Seele nach dem Vorgestern*, in: *Psyche* 1978, 52-77.
- Balthasar, H.U. von, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1976.
- Banck, G.A., e.a. (red.), *Gestalten van de dood*, Baarn 1980.
- Bärenz, R., *Gesprächsseelsorge. Theologie einer pastoralen Praxis*, Regensburg 1980.
- Bartholomäus, W., *Communicatie in de kerk. Aspecten van een theologisch thema*, in: *Concilium* 14(1978)1, 108-123.
- Bastian, H.D., *Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert*, Stuttgart/Berlin 1972.
- Baudrillard, J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976.
- Baumeister, Th., *Martelaren en vervolgd in het vroege Christendom*, in: *Concilium* 19(1983)3, 7-13.
- Baumgartner, H.M., *Die Unzerstorbarkeit der Seele. Platons Argumente wider den entgeltigen Tod des Menschen im Dialog "Phaidon"*, in: *Tod - Ende oder Vollendung?*, N.A. Luyten (Hrsg.), Freiburg/München 1980, 67-110.
- Beauvoir, S. de, *Een zachte dood*, Bussum 1983(13).
- Becker, E., *De ontkenning van de dood. De ingeboren vrees voor de dood als drijfveer voor het menselijk handelen*, Baarn 1976.
- Beisheim, P., *Wetenschappelijk rapport over de tendensen in de moderne thanatologie*, in: *Concilium* 10(1974)4, 131-138.
- Berg, J.H. van den, *Het menselijk lichaam. Een metabletisch onderzoek*, Nijkerk 1959.
- Berger, P.L./Br. Berger, *Sociologie. Een biografische opzet*, 1979.
- Berger, W.J., *De laatste levensfase*, Bilthoven 1973.
- Berger, W.J., *Zielzorger vandaag*, Den Haag 1983.
- Beugen, M. van, *Sociale technologie*, Assen 1972.
- Biesinger, A., *Religiose Sozialisation als symbolische Interaktion*, in: *Sozialisation, Identitätsfindung, Glaubenserfahrung*, G. Stachel (Hrsg.), Zürich/Einsiedeln/Köln 1979, 160-164.
- Bluebond-Langner M., *Meanings of death to children*, in: *New meanings of death*, H. Feifel (ed.), New York/Toronto/London 1977, 48-66.

- Blom, M.B., *Engagement en interventie - over pastorale counseling met individuen, paren en gezinnen*, Den Haag
- Blijlevens, A.,/T. Henau, *Gelegenheidsverkundiging: Uitvaart*, Averbode 1980.
- Bloth, P.C.,/J.K. Schulte, *Ein Praktikum zu Tod und Sterben*, in: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 64(1975) 287-303.
- Blumer, H., *Symbolisch interactionisme. Perspectief en methode*, Meppel 1974.
- Boase, T.S.R., *Death in the Middle Ages. Mortality, Judgment and Remembrance -*, London 1972.
- Boer, P. den, *Naar een geschiedenis van de dood*, in: *Tijdschrift voor geschiedenis* 89(1976) 161-201.
- Boer, P. den, *Existentiele geschiedenis. Enkele Franse studies over dood en angst*, in: *Tijdschrift voor geschiedenis* 94(1981) 58-70.
- Boismard, M.E., *Onze overwinning op de dood volgens de bijbel*, in: *Concilium* 11(1975)5, 72-80.
- Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung*, München/Hamburg 1967.
- Boni, L. de, *Theologische en semantische reflectie over het verlangen naar onsterfelijkheid bij het volkscatholicisme*, in: *Concilium* 11(1975)5, 80-90.
- Bons-Storm, M., *Kritisch bezig zijn met het pastoraat. Een verkenning van de interdisciplinaire implicaties van de praktische theologie*, 's-Gravenhage 1984.
- Boros, L., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten und Freiburg im Breisgau 1959.
- Boros, L., *Phasen des Lebens. Wachstum, Krisen, Entfaltung und Vollendung des Menschen*, Freiburg/Basel/Wien 1980.
- Bourgeois, H., *Je crois à la résurrection du corps*, Paris 1981.
- Bourgeois, D.,/B. van Heerikhuizen, *Een interview met Philippe Ariès*, in: *Gestalten van de dood*, G.A. Banck e.a., Baarn 1980, 86-108.
- Bouritius, G.J.F., *Hiernamaalsvoorstellingen buiten het Christendom*, in: *Omtrent de dood*, G.J.F. Bouritius e.a., Roermond 1971.
- Bowers, M.,/E. Jackson,/J. Knight,/L. Leshon, *Counseling the dying*, New York 1964.
- Brakman, W., *De gehoorzame dode*, Amsterdam 1980.
- Brico, R., *Reïncarnatie. Hernieuwde zingeving aan ons bestaan?*, in: *Elseviers Magazine* 37(1981)16, 86-92.
- Brocher, T., *Ik zou graag nog eens opstaan. Gedachten van kinderen over de dood*, Baarn 1981.
- Brown, N.O., *Leven tegen dood*, Bilthoven 1972.
- Buytendijk, F.J.J., *Aandenken. Bezinning over de levensloop*, Baarn 1980.
- Capps, D., *Pastoral care. A thematic Approach*, Philadelphia 1979.
- Caruso, I.A., *Die Trennung der Liebenden, eine Phanomenologie des Todes*, Bern/Stuttgart/Wien 1968.
- Castaneda, C., *Reis naar Ixtlan*, Amsterdam 1979.
- Chamboredon, A., *Sociologie et histoire sociale de la mort: transformation du mode de traitement de la mort ou crise de la civilisation?*, in: *Revue Française de Sociologie* 17(1976).

- Charon, J.M., *Symbolic Interactionism. An introduction, an interpretation, an integration*, Englewood Cliffs/New York 1979.
- Chauchard, P., *La Mort*, Presses Universitaires de France 1977.
- Chaunu, I., *La mort à Paris (XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles)*, Paris 1978.
- Choron J., *Death and Western Thought*, New York 1963.
- Choron J., *Modern Man and mortality*, New York 1964.
- Clinebell, H.J., *Basic Types of Pastoral Counseling*, Nashville 1966.
- Condrau, G., *Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi condicio*, Zürich/Einsiedeln 1984.
- Congdon, H.K., *The pursuit of Death*, Nashville 1977.
- O'Connor, M.C., *The Art of Dying Well: The Development of the Ars Moriendi*, New York 1966.
- Cook, T.D./ D.T. Campbell, *Quasi-experimentation. Design and analysis, issues for field-settings*, Chicago 1979.
- Corte E. de, *Onderwijsdoelstellingen. Bijdragen tot de didaxologische theorievorming en aanzetten voor het empirisch onderzoek over doelstellingen*, Leuven 1973.
- Cuisinier, M./K. de Grauw, *Aspekten van verandering in trainingsgroepen*, Nijmegen 1980.
- Daniélou J., *Le mystère de la mort et sa célébration*, Lex orandi 12, Paris 1951.
- Delumeau, J., *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, Paris 1978.
- Delumeau, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris 1983.
- Derousseaux, L./G.H. Baudry, *On ne meurt pas seul*, Paris 1980.
- Diekstra, R., *Over suicide: zelfdestructie, zelfbehoud en hulpverlening*, Alphen aan den Rijn 1981.
- Dirschauer, K., *Der Totgeschwiegene Tod. Theologische Aspekte der kirchlichen Bestattung*, Bremen 1973.
- Dobbelaere, K., *Religie en sociale verandering: de secularisatietheorie?*, in: Godsdienst, kerk en samenleving, K. Dobbelaere, L. Laeyendecker (red.), Rotterdam/Antwerpen 1974, 223-251.
- Doets, C., *Praktijk en onderzoek. Wetenschap in samenwerking met praktisch handelen*, Amersfoort 1983.
- Dougherty, T., *An appraisal of a death education process in clinical pastoral education*, University microfilms international 1974.
- Dublin, L.I., *Factbook of Man - from Birth to Death*, London 1965.
- Duquoc, C., *Het volk Gods, actief subject van geloven binnen de kerk*, in: Concilium 21(1985)4, 64-71.
- Ebeling, H., *Philosophische Thanatologie seit Heidegger*, in: Der Tod in der Moderne Gesellschaft, H. Ebeling (Hrsg.), Hanstein 1979.
- Egan, G., *Deskundig hulpverleners*, Nijmegen 1985.
- Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation I und II*, Frankfurt 1978.

- Elias, N., *Over de dood en de eenzaamheid van stervenden in onze tijd*, in: De Gids 143(1980) 451-479.
- Engelke, E., *Sterbenskranke und die Kirche*, München/Mainz 1980.
- Erikson, H., *Identiteit, jeugd en crisis*, Utrecht/Antwerpen 1972.
- Exalto, K., *De dood ontmaskerd. De voorbereiding op de dood in de late middeleeuwen, in de reformatie en in de gereformeerde theologie in de 17e en begin 18e eeuw*, Amsterdam 1975.
- Faber, H., *Profiel van een bedelaar*, Meppel 1975.
- Faber, H., *De betekenis van de groep voor de godsdienstige ervaring*, in: Tijdschrift voor theologie 24(1984) 275-290.
- Faber, H., *Wegen en perspectieven in het pastoraat*, Den Haag 1985.
- Favre, R., *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières*, Lyon 1978.
- Feifel, H. (ed.), *The Meaning of Death*, New York/Toronto/London 1959.
- Feifel, H., *Religious Conviction and fear of death among the healthy and terminally ill*, in: Journal for the scientific study of Religion, 13(1974) 353-360.
- Feifel, H., (ed.), *New Meanings of Death*, New York 1977.
- Feldman, K.A./Th. M. Newcomb, *The impact of college on students I*, San Francisco 1969.
- Felling, A./J. Peters/O. Schreuder, *Gebroken identiteit. Een studie over christelijk en onchristelijk Nederland*, in: Jaarboek Katholiek Documentatie Centrum 11(1981) 25-81.
- Felling, A./J. Peters/O. Schreuder, *Geloven en Leven. Een nationaal onderzoek naar de invloed van religieuze overtuigingen*, Zeist 1986.
- Ferber, C. von, *Soziologische Aspekte des Todes*, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 7(1963) 338-360.
- Fetscher, I., *Over het leven in de eindigheid*, in: Concilium 11(1975)5, 60-71.
- Firer, J., *De plaats van de praktische theologie binnen de theologische faculteit*, in: Praktische Theologie. Een bundel opstellen over plaats en praktijk van de christelijke gemeente, C.P. van Andel,/A. Geense,/L.A. Hoedemaker (red.), 's-Gravenhage 1980, 9-27.
- Fischer, J.A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, München 1954.
- Fortmann, H.M.M., *Als ziende de onzienlijke*, Hilversum 1974.
- Fortuin, J., *Op verzoek van de overledene... Een onderzoek naar de uitvaartgewoonten aan de hand van overlijdensadvertenties* in: Gestalten van de dood, G.A. Banck (red.), Baarn 1980, 43-54.
- Freud, S., *Studienausgabe*, Frankfurt am Main 1982.
- Fries, H., *Hebben de gelovigen leergezag?*, in: Concilium 21(1985)4, 72-80.
- Fromm, E., *Marx, Freud en de Vrijheid*, Utrecht 1970.
- Fuchs, W., *Die These von der Verdrängung des Todes*, in: Frankfurter Hefte 26(1971)3, 177-184.

- Fuchs, W., *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, <sup>2</sup>1979.
- Funke, D., *Themenzentrierte Interaktion als praktisch-theologisches Handlungsmodell*, in: *Wege zum Menschen* 35(1983), 493-507.
- Gaboriau, F., *Interview sur la mort avec K. Rahner*, Paris 1967.
- Garaudy, R., *Het hart op de tong*, Baarn 1976.
- Gardavsky, V., *Nog is God niet dood. Een marxist over bijbel, christendom en marxisme*, Baarn 1970.
- Gerritsen, A.J., *Religieuze ontwikkeling. Godsdienst-psychologisch onderzoek met behulp van de zelfkonfrontatiemethode bij deelnemers aan een gebedspraktikum*, Lisse 1984.
- Gerwen, G.T. van, *Catechetische begeleiding*, Kampen 1985.
- Ghoos J., *In de schaduw van de dood*, Leuven 1986.
- Gideonse, H.D., *An Output-Oriented Model of Research and Development and its Relationship to Educational Improvement*, in: *Journal of Exp. Education* (1968/1969) 157-163.
- Girardi, G., *Marxisme en het probleem van de dood*, in: *Concilium* 10(1974)4, 123-130.
- Glaser, B.G./A.L. Strauss, *Besef van de naderende dood*, Alphen a.d. Rijn 1973.
- Glaser, B.G./A.L. Strauss, *De ontwikkeling van gefundeerde theorie*, Alphen a.d. Rijn/Brussel 1976.
- Goddijn, W./H. Smets/G. van Tillo, *Opnieuw God in Nederland!*, Amsterdam 1979.
- Godin, A. (red.), *Mort et Présence. Études de Psychologie* Bruxelles 1971.
- Gollwitzer, H., *Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München 1971.
- Gollwitzer, H., *De dood heeft niet het laatste woord*, Baarn 1975.
- Gorer, G., *Death, grief and mourning in contemporary Britain*, London 1965.
- Greeley, A., *De publieke opinie en het leven na de dood* in: *Concilium*, 11(1975)5, 6-18.
- Greshake, G., *Pogingen tot een theologie van het sterven*, in: *Concilium* 10(1974)4, 75-91.
- Greshake, G., *Starker als der Tod*, Mainz <sup>5</sup>1980.
- Grivelli, J.C., *La Mort en face ou le sujet face à lui-même*, in: *La Maison-Dieu* 145(1981) 149-169.
- Groen, J.J., *Medische aspecten van dood en sterven*, in: *Over dood en sterven*, H. Faber (red.), Leiden 1971, 18-52.
- Groethuysen, B., *Origines de l'esprit bourgeois en France, t.1 L'Église et la Bourgeoisie*, Gallimard 1927.
- Gubler, M.-L., *Tradition - was ist das?*, in: *Diakonia* 17(1986) 73-76.
- Gutman, D., *Dying to Power: Death and the Search for Self-Esteem*, in: *New Meanings of Death*, H. Feifel (ed.), New York 1977, 335-350.
- Haarsma, F., *Morren tegen Mozes. Pastoraaltheologische beschouwingen over het kerkelijk leven*, Kampen 1981.

- Haarsma, F., *Een kleine apologie voor de troost der kerk in Spiritualiteit*. Sociaalwetenschappelijke en theologische beschouwingen, J v.d. Lans (red.), Baarn 1984, 12-30.
- Habenstein, R.W./W.M. Lamers, *The Pattern of Later Nineteenth-Century Funerals*, in: *Passing. The Vision of Death in America*, C.O. Jackson (ed.), Connecticut 1977.
- Hahn, A., *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung*, Stuttgart 1968
- Hahn, A., *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1974.
- Hampe, J.C., *Sterven is heel anders. Ervaringen met de eigen dood*, Baarn 1977.
- Happich, C., *Anleitung zur Meditation*, Darmstadt 1948.
- Häring, H., *Verlossing - ondanks Jezus' lijden en dood?*, in: *Meendenken met Edward Schillebeeckx*, H. Häring, T. Schoof, A. Willems (red.), Baarn 1983.
- Harrington A., *The immortalist: An Approach to the Engineering of Man's Divinity*, New York 1969.
- Hart, O. van der, *Overgang en bestendiging. Over het ontwerpen en voorschrijven van rituelen in psychotherapie*, Deventer 1978.
- Hartlaub, L.F.G., *Zauber des Spiegels: Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*, München 1951.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1972 (12)
- Heitink, G., *Pastoraat als hulpverlening*, Kampen 1977.
- Hermans, C.A.M., *Morele vorming*, Kampen 1986.
- Hermans, H.J.M., *Waardegebieden en hun ontwikkeling*, Amsterdam 1974.
- Hermans, H.J.M., *Persoonlijkheid en waardering I, II en III*, Lisse 1981.
- Hermans, H.J.M., *Op zoek naar de menselijke identiteit: een inleiding in de waarderingstheorie*, in: *Verbum* 50(1983) 143-157.
- Hermans H./E. Hermans-Jansen/W. van Gilst, *De grondmotieven van het menselijk bestaan: hun expressie in het persoonlijk waarderingsleven*, Lisse 1985.
- Hermes, E., *Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften. Überlegungen zur Konkretisierung der Ekklesiologie*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 21(1977) 276-299.
- Herzberg, A.J., *Drie rode rozen*, Amsterdam 1978.
- Hick, J.H., *Death and Eternal Life*, San Francisco 1976.
- Hiltner, S., *Preface to pastoral theology*, New York 1958.
- Hiltner, S., *Theological Dynamics*, Nashville/New York 1972.
- Hofstede, P., *Tot onze diepe droefheid, documentaire over de dood*, Baarn 1970.
- Hoof, J.J., *Symbolisch Interactionisme*, in: *Mens en maatschappij* (1973) 328-371.
- Hoogen, T. van den, *De liefde en de dood. Een peiling naar de actuele discussie over de eschatologie*, in: *Tijdschrift voor theologie* 25(1985) 278-298.
- Huizinga, J., *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem<sup>6</sup>1947.

- Illich, I., *Tod contra Tod*, in: *Der Tod in der Moderne*, H. Ebeling (Hrsg.), Königstein 1979.
- Jackson, E.N., *Grief and Religion*, in: *The Meaning of Death*, H. Feifel (ed.), New York/Toronto/London 1959.
- Jankelevitch, V., *La Mort*, Paris 1977.
- Jonge, M. de, *De dood in de bijbel*, in: *Over dood en sterven*, H. Faber (red.), Leiden 1971.
- Jüngel, E., *Wat zegt de dood over het leven?*, Apeldoorn 1973.
- Jüngel, E., *Der Tod als Geheimnis des Lebens*, in: *Der Mensch und sein Tod*, J. Schwartländer (Hrsg.), Göttingen 1976, 108-125.
- Jüngel, E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.
- Jung, C.G., *Psychologie und Religion*, Olten und Freiburg im Breisgau <sup>2</sup>1972.
- Kabel, M.C.N., *Wat vanzelfsprekend is omtrent doodgaan*, Nijmegen 1985.
- Kastenbaum, R./R. Aisenberg, *The Psychology of Death*, New York 1972.
- Kastenbaum, R., *Is death a life crisis?*, in: *Life-span developmental psychology: Normative Life-crises*, N. Dotan/L. Ginsberg (ed.) New York 1975.
- Kastenbaum, R., *Death and development through the lifespan*, in: *New meanings of Death*, H. Feifel (ed.), New York 1977, 17-46.
- Katz, D., *The functional approach to the study of attitudes*, in: Sereno, K./C. Mortensen, (ed.), *Foundations of communication theory*, New York 1970, 234 vv.
- Kavanaugh, R.E., *Facing Death*, Los Angeles 1972.
- Keleman, S., *Leven met sterven. Over de potentialiteit van het sterven*, Den Haag 1975.
- Kilsdonk, J. van, *Met het licht van jouw ogen... zegen mij. Negen toespraken*, Amstelveen 1982.
- Knippenberg, M. van, *Het uiteindelijke als pastoraal perspectief*, in: *Kosmos en Oecumene* (1986) 185-195.
- Kovacs, G., *Death and the question of immortality*, in: *Death education* 5(1981)1, 15-25.
- Krappmann, L., *Soziologische Dimensionen der Identität*, Stuttgart <sup>5</sup>1978.
- Krappmann, L., *Identität in Interaktion und Sozialisation. Unter welchen Bedingungen können Menschen als identische Subjekte Handeln?*, in: *Sozialisation, Identitätsfindung, Glaubenserfahrung*, G. Stachel (Hrsg.) Zürich/Einsiedeln/Köln 1979, 147-152.
- Kroeger, M., *Themenzentrierte Seelsorge*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973.
- Kübler-Ross, E., *Lessen voor levenden. Gesprekken met stervenden*, 1969.
- Kübler-Ross, E., *Sterven als menselijk-psychologisch gebeuren*, in: *Concilium* 10(1974)4, 44-49.
- Küng, H., *Ewiges Leben?*, München 1982.
- Küng, H., *De discussie over het begrip religie*, in: *Concilium*, 22(1986)1, 8-11.



- Künstle, K., *Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten*, Freiburg im Breisgau 1908.
- Laeyendecker, L., *Secularisering in sociologisch perspectief*, Concilium 5(1969)7, 10-19.
- Laeyendecker, L., *Zingevingsvragen*, in: *Gestalten van de dood*, G.A. Banck e.a. (red.), Baarn 1980, 299-316.
- Landsberg, P.C., *Essai sur l'expérience de la Mort*, Paris 1936.
- Lans, J. van der, *Religieuze ervaring en Meditatie. Een godsdienstpsychologische studie*, Deventer 1980.
- Lauwers, J., *Secularisatietheorieën: een studie over de toekomstkansen van de godsdienstsociologie*, Leuven 1974.
- Lebrun, F., *Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris/La Haye 1971.
- Leeuw, G. van der, *Onsterfelijkheid of opstanding*, Kampen 1947.
- Leist, M., *Kinderen en de ervaring van de dood*, Nijmegen 1981.
- Lemke, H., *Theologie und Praxis annehmender Seelsorge*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978.
- Lercaro, C., *Méthodes d'oraison mentale*, Le Puy 1958.
- Leuenberger, R., *Der Tod, Schicksal und Aufgabe*, Zürich 1971.
- Leuenberger, R., *Pastorale et Psychothérapie*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 27(1977) 235-244.
- Lever, J., *Geïntegreerde biologie*, Utrecht 1973.
- Lieberman, M.A./I.D. Yalom/N.B. Miles, *Encounter groups: first facts*, New York 1973.
- Lifton, R.J., *Grenzen. De mens op zoek naar onsterfelijkheid*, Bilthoven z.j.
- Lifton, R.J., *Protean Man*, in: *The world year book of religion* 11, London 1970, 812-828.
- Lifton, R.J., *History and human survival*, New York 1970.
- Lifton, R.J., *Home from the war*, New York 1973.
- Lifton, R.J./E. Olson, *Leven en sterven. Beschouwingen over de dood en de continuïteit van het leven*, Bilthoven z.j.
- Lifton, R.J., *The Life of the Self. Toward a new psychology*, New York 1976.
- Lifton, R.J., *The broken connection: on death and the continuity of life*, New York 1979.
- Logister, W., *De ene ervaring is de andere niet. De theologische aanzet van Eberhard Jungel*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 19(1979), 325-375.
- Lotz, J.B., *Einübung ins Meditieren am Neuen Testament*, Frankfurt 1965.
- Lubbers, R., *De laatste dingen. Een pedagogisch-hermeneutische bezinning omtrent leven en sterven*, Nijkerk 1978.
- Luyten, N.A., (Hrsg.), *Tod - Ende oder Vollendung?*, Freiburg/München 1980.
- Mc.Manners, J., *For the duration*, in: *London Review of Books*, vol. 5, no. 11, 1983.
- Manser, J., *Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie*, Bern 1977.
- Marti, K., *Lijkredes*, Baarn 1982.
- Martz, L.L., *The Poem of the Mind*, New York 1966.
- Martz, L.L., *The Poetry of Meditation*, New Haven/London 1976.

- Maslow, A., *The further reaches of human nature*, New York 1971.
- Matse, J., *Zoudt gij voor lijken beven? Over de dood in de wereld van Hieronymus van Alphen*, in: *Gestalten van de dood*, G.A. Banck e a., (red.), Baarn 1980, 110-127.
- Matthes, J., *De secularisatie als erfenis van de religie-kritiek*, in: *Godsdienst, Kerk en Samenleving*, K. Dobbelaere/L. Layendecker (red.), Rotterdam/Antwerpen 1974, 289-306.
- Mayer-Scheu, J./A. Reiner, *Heilszeichen für Kranke. Krankensalbung heute*, Kevelaer 1972.
- Mead, G.H., *Mind, self and society*, Chicago 1934.
- Meer, F. van der, *Apocalypse. Visioenen uit het boek der openbaring in de kunst*, Antwerpen 1978.
- Metz, J.B., *Weltverständnis im Glauben*, Mainz <sup>2</sup>1966.
- Michels, J.J.M., *Counseling of the dying, of hulpverlening de laatste ziekte*, in: *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*, 117(1973) 1944-1949.
- Mitford, J., *The american way of death*, Penguin Book 1965.
- Moltmann, J., *De taal der Bevrijding, Preken en Toespraken*, Baarn 1972.
- Moody, R.A., *Life after life*, Covington Ga. 1975.
- Morin, E., *L'Homme et la mort*, Paris 1970.
- Mourits, H.A.A., e.a., *Dood doet leven*, Tiel/Utrecht 1972.
- Munnichs, J., *De dood: gewoon en buitengewoon. Hoe geef je de dood een plaats in het gewone leven?*, in: *Speling* 28(1976)4, 8-24.
- Munnichs, J., *Psychoogerontologie en pastorale theologie* in: *Praktische Theologie* 9(1982) 22-29.
- Nagy, M.H., *The child's view of death*, in: *The Meaning of Death*, H. Feifel (ed.), New York/Toronto/London 1959, 79-98.
- Nelis, J.T., *Het geloof in de verrijzenis in het oude testament*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 10(1970) 362-381.
- Nijk, A.J., *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*, Rotterdam 1968.
- Nijk, A.J., *De Mythe van de zelfontplooiing en andere wijsgerig-andragologische opstellen*, Meppel/Amsterdam 1978.
- Oden, Th.C., *Contemporary theology and psychotherapy*, Philadelphia 1967.
- Offele, W., *Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart*, Mainz 1966.
- Opzeeland-de Tempe, J v., *Een psychotherapeut als celebrant van een requiem: rouwen, rouwtheorie en rouwtherapie*, in: *Gestalten van de dood*, G.A. Banck e.a. (red.), Baarn 1980, 14-42.
- Osgood, C./G. Succi/P. Tannenbaum, *The measurement of meaning*, Urbana: University of Illinois-Press 1957.
- Oud, J.H.L., *Sociaal-wetenschappelijk onderzoek. Inleiding in de methodenleer*, Nijmegen 1975.
- Parson, E.R., *Life after death: Vietnam veterans' struggle for meaning and recovery*, in: *Death studies* (1986)1, 11-26.
- Paus, A., (Hrsg.), *Grenzerfahrung Tod* Graz/Wien/Köln 1976.
- Pesch, R./H.A. Zwergel, (Hrsg.), *Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung*, Freiburg 1974.

- Peters, A., *Der Tod in der neueren theologischen Anthropologie*, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 14(1972) 29-67.
- Peukert, H., *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976.
- Pohier, J.M., *Een geval van post-freudiaans geloof in de verrijzenis?*, in: Concilium 11(1975)5, 91-106.
- Pohier, J.M., *Als ik God zeg*, Hilversum 1979.
- Pol, W.H. van der, *Karakteristiek van het reformatorisch christendom*, Roermond 1952.
- Potel, J., *Mort à voir, mort à vendre*, Paris 1970.
- Pruyser, P.W., *Tussen geloof en ongeloof. Een psychologische studie van de twijfel*, Baarn 1976.
- Pruyser, P.W., *The Minister as a diagnostician*, Philadelphia 1976.
- Rad, G. von, *Alttestamentische Glaubensaussagen vom Leben und vom Tod*, in: Gottes Wirken in Israel. Beiträge zum Alten Testament, Neukirchen 1974, 250-267.
- Rahner, K., *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958.
- Rahner, K., *Experiment Mensch*, in: Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln 1967.
- Rahner, K., *Dood*, in: Sacramentum Mundi III, Hilversum 1968, 139-147.
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1977.
- Ramsey, I.T., *Freedom and Immortality*, London 1960.
- Reisinger, F., *Der Tod im marxistischen Denken heute*, München 1977.
- Riess, R., *Seelsorge, Orientierung, Analysen, Alternativen*, Göttingen 1973.
- Rigdon, M.A., *Levels of Death Fear: a factor analysis*, in: Death Education 6(1983)4, 365-374.
- Roegele, O.B., *Soll die Kirche vom Tod sprechen? Bemerkungen zu einer antizyklischen Strategie der Seelsorge*, in: Befragte Katholiken zur Zukunft von Glaube und Kirche, K. Forster, (Hrsg.), Freiburg/Basel/Wien 1973, 143-150.
- Roegele, O.B., *Wie modern ist der Tod?*, in: Internationale katholische Zeitschrift "Communio" 4(1975) 502-517.
- Rogers, C./M.G. Kinget, *Psychotherapie en menselijke verhoudingen, theorie en praktijk van de non-direktieve therapie*, Den Haag 1974.
- Ruitenbeek, H.M., *Death: Interpretations*, New York 1969.
- Sartre, J.P., *L'Être et le Néant*, Paris 1943.
- Saturna, V., *Meditation aus der Sicht der Psychologie und der christlichen Tradition*, Salzburg 1981.
- Scharfenberg, J., *Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion*, in: Seelsorgeausbildung, E. Becher (Hrsg.), Göttingen 1976, 34-53.
- Scharfenberg, J./H. Kämpfer, *Mit Symbolen leben*, Freiburg im Breisgau 1980.
- Scheler, M., *Tod und Fortleben*, in: Schriften aus der Nachlass I, Bern/München 1957, 9-64.
- Schillebeeckx, E., *Leven ondanks de dood in heden en toekomst*, in: Tijdschrift voor Theologie 10(1970) 418-452.

- Schillebeeckx, E., *Jezus het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974.
- Schillebeeckx, E., *Tussentijds verhaal over twee Jezus-boeken*, Bloemendaal 1978.
- Schillebeeckx, E., *Gerechtigheid en liefde*, Bloemendaal<sup>2</sup>1982.
- Schillebeeckx, E., *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn 1983.
- Schlette, H.R., *Möglichkeiten der Veränderung des religiösen Bewusstseins in religionsphilosophischer Sicht*, in: Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins, K. Walf (Hrsg.), München 1983.
- Schofield, W., *Psychotherapy: The purchase of friendship*, Englewood Cliffs 1964.
- Scholz-Williams, G., *The vision of death: a study of the "Memento Mori" expressions in some Latin, German and French didactic texts of the 11th and 12th centuries*, Göppingen 1976.
- Schoonenberg, P., *En het leven der toekomstige heerlijkheid*, in: Omtrent de dood, Roermond 1971.
- Schreuder, O., *Christelijk en onchristelijk Nederland: een diagnose*, in: Nederlands Tijdschrift voor Theologie, 37(1983)1, 20-39.
- Schreurs, N., *Geloofsverantwoording. Van apologetiek naar een hermeneutische theologie met apologetische inslag*, Nijmegen 1982.
- Schulte Nordholt, J.W., *Wanneer dit tijdelijk leven endt. Gedichten over de dood, een bloemlezing*, Baarn 1980.
- Schulz, W., *Zum Problem des Todes*, in: Der Tod in der Moderne, H. Ebeling (Hrsg.), Königstein 1979.
- Schunack, G., *Das hermeneutische Problem des Todes*, Tübingen 1967.
- Schwartländer, J., e.a. (Hrsg.), *Der Mensch und sein Tod*, Göttingen 1976.
- Segers, J.H.G., *Sociologische onderzoeksmethoden. Inleiding tot de structuur van het onderzoeksproces en tot de methoden van dataverzameling*, Assen 1983.
- Shneidman, E.S., *Death of Man*, New York 1973.
- Siebert, R., *Communicatie zonder overheersing*, in: Concilium 14(1978)1, 93-107.
- Siemerink, J., *Het gebed in de religieuze vorming*, Kampen 1987.
- Solle, D., *Die Wahrheit ist konkret*, Olten 1967.
- Solle, D., *Politische Theologie*, Stuttgart/Berlin 1971.
- Solle, D., *Het recht om een ander te worden*, Baarn 1972.
- Sölle, D., *Kies het leven*, Baarn 1980.
- Sölle, D., *De repressie van het existentiële, of: waarom sommigen conservatief worden*, in: Concilium 17(1981)1, 88-94.
- Spiegel, Y., *Der Prozes des Trauerns. Analyse und Beratung*, München/Mainz 1973.
- Spreeuwenberg, G., *Huisarts en stervenshulp*, Utrecht 1981.
- Spruit, R., *De dood onder ogen. Een cultuurgeschiedenis van sterven, begraven, cremen en rouw*, Houten 1986.
- Stappershoeft, G., *Hoor je 't ook eens van een ander. Een buitenkerkelijke over het christendom*, Baarn 1970.

- Steggink, O., *Hoe er in het Westen gemediteerd werd*, in: Speling (1973) 40-54.
- Stone, L., *Death and his history*, in: The New York Review of Books, 25(1978)15, 22-32.
- Storm van Leeuwen, W., *Toepassing doodscriteria*, in: Nederlands Tijdschrift voor geneeskunde 120(1976) 1896-1898.
- Struyker Boudier, C., e.a., *De eindige mens? Essays over de grenzen van het menselijk bestaan*, Bilthoven 1975.
- Südbrack, J., *Geistliche Führung*, Freiburg im Breisgau 1981.
- Swanborn, P.G., *Schaaltechnieken*, Meppel 1982.
- Tacke, H., *Glaubenshilfe und Lebenshilfe*, Neukirchen 1975.
- Tenenti, A., *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, Paris 1952.
- Thielicke, H., *Mensch sein - Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie*, München 1976.
- Thielicke, H., *Leben mit dem Tod. Der Sinn des Sterbens und seine Bewältigung*, München 1980.
- Thomas, L.V., *Anthropologie de la mort*, Paris 1975.
- Thomas, L.V., *Mort et Pouvoir*, Paris 1978.
- Thomson, L.M./W. Cozart, *Is Life living? Defining Death in a Technological Age*, in: Death Education 5(1981)3, 205-215.
- Thurneysen, E., *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich<sup>2</sup>1957.
- Thurneysen, E., *Seelsorge im Vollzug*, Zürich 1968.
- Tillard, J.M., *Theologische pluriformiteit en het mysterie van de kerk*, in: Concilium 20(1984)1, 75/87.
- Tillich, P., *Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs*, München/Hamburg<sup>2</sup>1965.
- Tillich, P., *Systematische Theologie Bd I, II, III*, Stuttgart 1956, 1958, 1966.
- Tillich, P., *Perspectief op de protestantse theologie in de 19e en 20e eeuw*, Utrecht 1967.
- Tillich, P., *De moed om te zijn*, Utrecht<sup>3</sup>1969.
- Tolstoj, L., *De dood van Iwan Iljitsj*, Amsterdam 1978.
- Toynbee, A., e.a., *Leven na de dood*, Amsterdam 1979.
- Uleyn, A., *Religiositeit en fantasie*, Baarn 1978.
- Ulrich, F., *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Frankfurt 1973.
- Veken, J. van der, *Zinvol spreken over on-sterfelijkheid: een opdracht voor theologie*, in: Tijdschrift voor Theologie 10(1970) 345-361.
- Ven, J.A. van der, *Algemene pastoraaltheologie*. Intern paper vakgroep pastoraaltheologie, K.U. Nijmegen 1984.
- Ven, J.A. van der, *Vorming in waarden en normen*, Kampen 1985.
- Vergote, A., *Religie, geloof en ongeloof*, Antwerpen/Amsterdam 1984.
- Vorgrimler, H., *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, Düsseldorf 1978.
- Vorgrimler, H., *Hoffnung und Vollendung. Aufriss der Eschatologie*, Freiburg 1980.
- Vorgrimler, H., *Worauf es ankommt. Wir werden auferstehen*, Freiburg im Breisgau 1981.

- Vorgrimler, H., *Van sensus fidei naar consensus fidelium*, in: Concilium 21(1985)4, 8-15.
- Vossen, H.J.M., *Vrijwilligerseducatie en pastoraat aan rouwenden*, Kampen 1985.
- Vovelle, M., *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des Testaments*, Paris 1973.
- Vovelle, M., *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris 1974.
- Vovelle, M., *La Mort et l'Occident. De 1300 à nos jours*, Paris 1983.
- Vovelle, M., *Mentaliteitsgeschiedenis. Essays over leef- en beeldwereld*, Nijmegen 1985.
- Walle, A.R. van der, *Tot het aanbreken van de dageraad*, Averbode <sup>3</sup>1984.
- Washbourne, P., *Feminine symbols and Death*, in: Theology today 32(1975) 243-251.
- Watzlawick, P., e.a., *De pragmatische aspecten van de menselijke communicatie*, Deventer <sup>2</sup>1972.
- Werbick, J., *Glauben im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983.
- Wester F/H.W.A. Hilhorst, *Het symbolisch interactionisme als onderzoeksperspectief*, in: Betekenis en interactie, Deventer 1985.
- Wiederkehr, D., *Der sichere Tod und die unsichere Eschatologie*, in: Tod, Hoffnung, Jenseits: Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter Eschatologie, Wien 1983.
- Wielen, A. van der, *Dood en leven volgens Benedictus' regel*, in: Tijdschrift voor geestelijk leven 30(1974) 647-664.
- Willems, A., *De wezenlijke relativiteit van de kerk*, in: Toekomst voor de kerk?, J.A. van der Ven (red.), Kampen 1985, 105-117.
- Willems, A., *De kerk een mysterie. Het Volk van God tussen concilie en synode*, afscheidscollege, Nijmegen 1986.
- Wrightsmann, L.S., *Social psychology in the seventies*, California 1973.
- Yalom, I.D., *The theory and practice of group Psychotherapy*, New York <sup>2</sup>1975.
- Yalom, I.D., *Existential Psychotherapy*, New York 1980.
- Yinger, M., *Religion, society and the individual*, New York 1957.
- Zahrnt, H., *Wachtend op God. De Duitse protestantse theologie in de twintigste eeuw*, Utrecht 1967.
- Zeeuw, J. de, *Algemene psychodiagnostiek I. Testmethoden*, Lisse <sup>5</sup>1981.
- Ziegler, J., *Les vivants et la mort*, Paris 1975.
- Zimmer, D.E., *Met de angst voor de bom wordt de mens niet geboren*, in: De Volkskrant, 21 Nov. 1981.
- Zulehner, P.M., *Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral*, in: Theologie und Handeln, O. Fuchs (Hrsg.), Düsseldorf 1984.
- Zijdeveld, A.C., *De theorie van het symbolisch interactionisme*, Meppel 1973.

- Zijderveld, A.C., *De culturele factor. Een cultuursociologische  
wegwijzer*, 's-Gravenhage 1983(a).
- Zijderveld, A.C., *Sociologie als cultuurwetenschap. Een beknopte  
methodologie van de cultuursociologie*, 's-Gravenhage  
1983(b).
- Zijl, G., *Kerugma of counseling? Een onderzoek naar de  
waardering bij pastoranten voor twee modellen van  
pastoraat*, doctoraalscriptie, K.U. Nijmegen 1986.

This study is based on the observation, that traditional christian parlance, for many centuries a vehicle of communication regarding life's most essential issues, is largely blocked. The present pastoral-theological research aims at developing alternative schemes, capable of rendering the narrative potential of the christian faith communicatively active. To this end, a model of group oriented pastoral practice has been developed, named "communicative self-investigation", as an instrument for linking personal attitudes towards death on the one hand and christian interpretations on the other.

Our study begins with an analysis of cultural and theological interpretations of death. This analysis is to provide, besides a material frame of reference, certain indications of the initial situation, which pastoral work faces. On this basis, an appropriate method is designed, which subsequently is tested for its effectiveness.

*Chapter One* answers the question "What is typical in people's orientation towards death in present-day Western culture?" Several scientific disciplines attempt, by means of comparative cultural analysis, to furnish insight into contemporary human attitudes towards death as an essential part of culture. In this chapter, we have chosen the approach from the History of Mentalities (*Histoire de Mentalites*). It aims at visualising the world of collective representations, the things that consciously or unconsciously motivate people and, furthermore, the attitudes that seem to proceed from the latter. More specifically, death is here, since it is the event in which every human undertaking terminates, seen as a barometer of prevailing social thinking. By means of a typology of images of death, the historical development of the orientation towards it is outlined. We thereby refer to periods in Occidental History which, as regards the attitude towards death, show both general and specific traits. For each period, moreover, the corresponding type of *meditatio mortis* is indicated. The reason is, that for centuries the *meditatio mortis* was an important pastoral means toward developing knowledge of self and knowledge of God.

In this historical process, the bond tying Western-cultural and christian-religious orientations towards death has loosened steadily. the christian approach to death lost its function of being its exclusive and encompassing interpretation. As life became more privatised, rationalised and desacralised, the same traits grew more characteristic for the present-day orientation towards death, though not to the extent that they would represent a new or universally accepted approach to reality. There exists a plurality of attitudes and conceptions which mutually affect each other's importance and value. Pastoral practice is subject to this situation, since it undergoes the influence of such orientations as are present in any given culture.



*Chapter Two* is concerned with the question, how christian theology has been speaking about death in recent times. The theology of death has been situated against the background of two leading philosophical trends, an existentialist and a progressive-rational trend. By making use of their distinctive features, a certain order into the many forms of contemporary theological thinking about death is introduced. The first criterion of order is the question, whether a certain theology of death seems to agree more with the existentialist or with the progressive-rational trend of thought. Secondly it is asked, if such a theology agrees with the particular trend radically or in a more moderate manner. In this fashion, four models are created that may be characterised as, respectively, models of teleology, interdependence, contrast or aporia. These denominations reflect the way in which various theologies propound the relation between death and life.

These theologies all are variations on the christian belief, that "living with God is stronger than death". The four different theological perspectives that originate from this belief each connect a view of death and an interpretation of the christian religion with concrete existence and its individual, social and public aspects. Each perspective contributes toward answering the question, what significance christian symbols may acquire for people living in today's world. Each perspective may, therefore, be of use for the pastoral practice in our day and age.

*Chapter Three* contains the poimenic method for "communicative self-investigation with regard to death and religion". This method has been developed on the basis of the context outlined in Chapters One and Two. It is supported by a pastoral theory whose focal point is the promotion of the interaction between the complex of christian symbols on the one hand, and actual experience on the other. The permanent goal of this method is the regauging of the religious identity. In general, therefore, it aims at destagnating the communication with regard to death and religion. More particularly, it tends towards a specific form of this, viz. toward changing one's attitude towards death and religion, so as to destagnate the internal communication in this regard. Communicative self-investigation about death and religion seeks to realise this particular goal and thus, as a consequence, to contribute to the general and permanent goal.

This poimenic method has been developed by drawing from three sources:

1. from the *meditatio mortis* which points to the need for attentiveness as a permanent condition for getting close to the extreme issues concerning human existence;
2. from the Valuation Theory, which activates reflection through the method of self-confrontation;
3. from the ecclesial context in which communication is a basic characteristic.

The method offers instruments, concrete materials and forms of interaction. These will enable us to systematically get in touch with cultural and theological interpretations of death. By means of a process of investigation, analysis and elaboration, one tries

to instil some movement in the attitude toward death and religion. Attitudinal change is, however, not envisaged in order to aim the change in any particular direction. Rather, it is to promote internal communication, i.e. the interpretative processes, which evolve between cultural and theological stimuli and the person's response to them.

*Chapter Four* contains a description of the empirical research directed towards an evaluation of the poimenic method presented in Chapter Three. It revolves around the question of its effects: which effects manifest themselves in the participants under the influence of the method of communicative self-investigation, especially with regard to their attitude toward death and religion and, more specifically, as to the destagnation of internal communication in this respect?

First, the purpose of this research is described; the "non equivalent control group design" is discussed, as well as the construction of the measuring instrument used here. Next we see, how the field work has been carried out: how pastors were recruited and instructed, how an experimental group and a comparable control group were formed. A profile is drawn up of both groups, and they are compared as to background variables. Finally, the results of this research are set forth, i.e. the changes that have been observed in the participants with regard to their attitude towards death, towards religious evaluation of death and towards (both) internal (and external) communication about death and religion. Moreover, the evaluation given by the participants themselves on their sharing in the process of communicative self-investigation, is reported.

The results may be summarized as follows. Through the exercise of communicative self-investigation a significant reinforcement in the conviction that "Living with God is stronger than death" has occurred. In addition, a significantly stronger realization has grown that meditating on death leads to a greater awareness in life.

*Chapter Five* contains an evaluation of the orientation toward death as outlined in Chapters One and Two, and of the poimenic method developed in Chapter Three. The evaluation is based on the results of our empirical research effort.

First, we have coordinated and interpreted the results. Next, we have looked at the actual attitude with regard tot death and the function performed by christian interpretative schemes in this matter. Finally, we have considered the role that our poimenic method of communicative self-investigation may play in furthering both internal and external communication about death with reference to the christian potential for meaning in this.



Mathijs Peter Jozef van Knippenberg, geboren in 1937 te Helden-Panningen, volgde de priesteropleiding bij de Lazaristen. In Nijmegen studeerde hij oecumenische theologie aan de theologische faculteit en maatschappelijk werk aan het katholiek instituut voor voortgezette sociaal-pedagogische opleidingen. Hij werkte op het klein seminarie van zijn congregatie te Zundert, in de oecumene en het ziekenhuispastoraat te Zutphen, aan het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica te Utrecht en in het studentenpastoraat te Nijmegen. Sinds 1978 werkt hij binnen de vakgroep pastoraaltheologie van de theologische faculteit te Nijmegen.

1. J.A. van der Ven (red.), *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid*, Kampen 1985.
2. H.J.M. Vossen, *Vrijwilligerseducatie en pastoraat aan rouwenden*. Een pastoraaltheologisch onderzoek naar een curriculum voor vrijwilligers in het pastoraat over het bijstaan van rouwenden, Kampen 1985.
3. G.T. van Gerwen, *Catechetische begeleiding*. Een onderzoek naar het effect van een educatieprogramma voor onderwijsgeevenden aan het basisonderwijs, Kampen 1985.
4. C.A.M. Hermans, *Morele vorming*. Empirisch-theologisch onderzoek naar de effecten van een katechese-curriculum in de morele vorming omtrent de milieucrisis, Kampen 1986.
5. J.A.M. Siemerink, *Het gebed in de religieuze vorming*. Empirisch-theologisch onderzoek naar de effecten van gebedseducatie bij volwassenen, Kampen 1987.
6. M.P.J. van Knippenberg, *Dood en religie*. Een studie naar communicatief zelfonderzoek in het pastoraat, Kampen 1987.





# STELLINGEN

behorende bij het proefschrift van  
M.P.J. van Knippenberg

DOOD EN RELIGIE

Een studie naar communicatief zelfonderzoek  
in het pastoraat





1. "De christelijke interpretatie van de dood fungeert als een alibi voor de beangstigende ervaring dat de dood het einde van het leven is." Deze veelvuldig gelanceerde stelling strookt niet met het gegeven dat mensen door een communicatief zelfonderzoek over dood en religie beter in staat raken de dood als beëindiger van het leven in hun bewustzijn toe te laten.
2. De vaak gehoorde uitspraak dat mensen gelijk zijn ten aanzien van de dood kan fungeren als een gevaarlijke troost voor het feit dat mensen niet gelijk zijn in het leven.
3. De keuze voor een empirische benadering in de pastoraaltheologie is congruent aan het inzicht dat de ervaring van mensen een theologische vindplaats is.
4. Uiteindelijk ligt de bestaansreden van poimenisch onderzoek in de aanname dat aan intrapersonale en interpersonele communicatie betekenis kan worden verleend in het perspectief van de communicatie met God.
5. Bij een uit het systeem van waardegebieden gedissocieerd thema als religie is een modificatie van de Zelfkonfrontatiemethode geëigend. Het aanbieden van potentiële religieuze waardegebieden aan meerdere personen, die in de gelegenheid zijn hun ervaringswijze met elkaar uit te wisselen, komt ten goede aan de uitbreiding of reorganisatie van het eigen ervaringsveld.
6. Pastores die in hun geestelijke begeleiding de christelijke traditie ongebruikt laten, doen geen recht aan de veelvuldig bij mensen aanwezige motivatie om in betrekking te komen met het christelijk erfgoed.

7. Omdat "zin" een sociale categorie is, en het subject ervan een groep mensen die met elkaar een maatschappelijk verband hebben, wordt pastoraat los van een concrete "présence au monde" danig gerelativeerd: pastores kunnen slechts creatief met zingevingsvragen omgaan, inzoverre zij werkelijk verbonden zijn met het stukje van de wereld dat hun werkterrein vormt.
8. De pogingen van Faith and Order om theologische controversen uit het verleden te overwinnen, kunnen baat hebben bij de toepassing van de methode van de mentaliteitsgeschiedenis: deze werkwijze kan de statische betekenis van begrippen als sacrament, ambt, conciliariteit relativeren, door de al dan niet bewuste ervaringen van mensen, alsmede de houdingen die in het verlengde daarvan liggen, in beeld te brengen.
9. Het feit dat Vincentius a Paulo zijn officiële geboortjaar eigenmachtig vijf jaar vervroegde om de regels van het concilie van Trente over de vereiste leeftijd bij de priesterwijding te ontduiken, geeft charme aan de zekerheid waarmee in 1987 de 250ste verjaardag van zijn heiligverklaring gevierd kan worden.
10. Op de lijst van de meest gelezen zinnen uit een proefschrift gooit de laatste stelling hoge ogen: de lezer hoopt daar een aanwijzing te vinden voor wat de promovendus eigenlijk interesseert.



*Serie Theologie en Empirie deel 6*



UITGEVERSMAATSCHAPPIJ J.H. KOK — KAMPEN

ISBN 90 242 3393 3